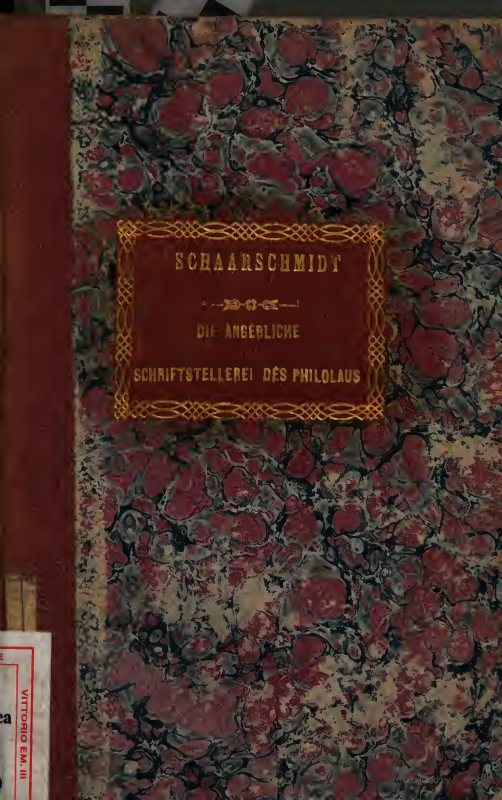

SCHAARSCHMIDT
DIE ANGEBLICHE
SCHRIFTSTELLEREI DES PHILOLAUS
VITTORIO EM. III



DIE

ANGEBLICHE SCHRIFTSTELLEREI

DES

PHILOLAUS

UND DIE

BRUCHSTÜCKE

DER IHM ZUGESCHRIEBENEN BÜCHER

UNTERSUCHT VON

DR. C. SCHAARSCHMIDT,

A. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT ZU BONN.

BONN

BEI ADOLPH MARCUS

1864.



FRIEDRICH RITSCHL

ZU DOPPELTEM GLÜCKWUNSCH

GEWIDMET.



EINLEITUNG.

Seit A. Boeckh die Fragmente derjenigen Bücher, welche unter des Philolaus Namen im spätern Alterthume umliefen, gesammelt, gegen frühere Zweifel vertheidigt und eingehend erläutert hat[1], pflegen dieselben im Unterschiede von den allermeisten andern Resten pythagorischer Schriftstellerei als echte Ueberbleibsel eines von einem alten Pythagoreer verfassten Werkes gehalten zu werden, worin die bis dahin nur im Kreise der Schule selbst bekannten Lehren jener ehrwürdigen, in Grossgriechenland einst blühenden Philosophie veröffentlicht worden seien. Noch immer, wie diess Boeckh bei der Herausgabe seines Buches über Philolaus ausgedrückt hat, gelten diese Fragmente „als ein lichter Punkt in dem labyrinthischen Gewirre der Ueberlieferungen über die Pythagorische Weisheit und Pythagorische Gesellschaft, welche grossentheils durch späte und urtheilslose Schriftsteller und Zusammenträger wie in heiliges Dunkel gehüllt zu uns herübergekommen sind"[2]. Und zwar verschonte die Athetese, welche sowohl die goldenen Sprüche und andere angebliche Producte des Stifters der Schule, als auch die Fragmente des sogenannten Archytas, das Buch des sogenannten Ocellus von Lucanien, das des vermeintlichen Timaeus von Lokri über die Weltseele und soviel andere Ueberbleibsel neupythagoreischer Betrügereien getroffen hat, die dem Philolaus zugeschriebenen Fragmente um so mehr, als ihnen eine Tradition zur Seite steht, wonach dieser von Plato erwähnte Philosoph nicht nur ein Pythagoreer gewesen, sondern auch die Lehren seiner Secte zuerst schriftstellerisch dargelegt

[1] Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes von August Boeckh. Berlin, Voss. 1819. 8°.

[2] Philolaos p. 3.

haben soll:[1] ein Umstand, dessen Wichtigkeit Boeckh gleich zu Anfang seiner Schrift nachdrücklich hervorhebt, um damit den Glauben an die Echtheit der von ihm so hoch geschätzten Reste zu verstärken[2].

Aber auch sie selbst, die Fragmente, tragen nach Boeckh den Stempel der Echtheit in dem Maasse, dass er sich überzeugt hält, es sei „kein triftiger Grund vorhanden, auch nur ein einziges der erhaltenen Stücke für falsch oder verdächtig zu erklären“[3]. Gegen diesen letzteren Satz hat sich freilich E. Zeller erhoben, indem er eines der beim Stobaeus aufbewahrten Bruchstücke, allerdings eines der grössten und der für am wichtigsten gehaltenen verwirft, weil ihm darin doch gar zu viele Spuren spätern Ursprungs entgegentraten; aber diess hindert Zeller nicht, die Fragmente „ihrer Mehrzahl nach“ als authentisch anzuerkennen[4], obgleich Boeckh in seinem Buche den Kanon aufgestellt hatte, dass alles unter Philolaus Namen Vorhandene zusammen entweder als echt angenommen oder als unecht zu verwerfen sei, mit welchem Kanon es denn auch sicherlich seine Richtigkeit hat, wenn, wie Boeckh mit höchster Wahrscheinlichkeit darthut, es nur e i n philolaisches echtes oder unechtes Werk gab[5]. Zeller sucht sich freilich damit zu helfen, dass er erklärt, das zu verwerfende Stück sei entweder aus einer besondern, dem Philolaus untergeschobenen spätern Schrift entnommen oder durch Unterschiebung in die echte Schrift hineingekommen[6], aber ich werde Gelegenheit haben, die Unstatthaftigkeit dieser Annahme zu zeigen und darzuthun, dass genügender Grund vorhanden ist, an der Identität des Verfassers des von Zeller verworfenen Fragmentes mit dem Verfasser der übrigen Stücke festzuhalten.

[1] Diogenes VIII, 1. 15: *μέχρι δὲ Φιλολάου οὐκ ἦν τι γνῶναι Πυθαγόρειον δόγμα· οὗτος δὲ μόνος ἐξήνεγκε τὰ διαβόητα τρία βιβλία.* Iamblichus Vit. Pyth. p. 199 drückt seine Bewunderung über die Verschwiegenheit der Pythagoreer aus: *ἐν γὰρ τοσαύταις γενεαῖς ἐτῶν οὐδεὶς οὐδενὶ φαίνεται τῶν Πυθαγορείων ὑπομνημάτων περιτετευχὼς πρὸ τῆς Φιλολάου ἡλικίας.*

[2] A. a. O. p. 4.

[3] A. a. O.

[4] Die Philosophie der Griechen Thl. I. Aufl. 2. p. 211. 241

[5] Philolaos p. 38.

[6] A. a. O.

Tritt somit Boeckhs Kanon wieder in seine Rechte, so wird wenigstens eine neue Untersuchung dieser Reste des angeblich philolaischen Werkes auch gerechtfertigt sein. Dazu kommt, dass in den anderthalb Menschenaltern, seit Boeckhs Monographie erschien, die Genauigkeit unserer Kenntnisse in der griechischen Philosophie erheblich gewachsen ist. Haben wir aber den Entwicklungsgang des griechischen Geistes gründlicher kennen, den Eintritt der verschiedenen Phasen der hellenischen Speculation schärfer bestimmen gelernt, so wird es hoffentlich nicht überflüssig oder anmasslich erscheinen, wenn eine Revision des von Boeckh damals Aufgestellten neuerdings unternommen wird. Und gesetzt auch den Fall, dass diese Revision ein für Boeckhs Meinung ungünstiges Resultat liefern würde, so ist damit das Verdienst seiner Leistung keineswegs geschmälert. Jedermann, welcher die Litteratur der Geschichte der alten Philosophie kennt, weiss, in wie hohem Maasse grade Boeckhs Philolaos anregend und lichtbringend in ihr gewirkt hat, so dass man sich um so weniger wird scheuen dürfen, im Dienste der Wahrhaftigkeit nunmehr einen andern Weg einzuschlagen, den doch Boeckhs eigene Arbeit hat bereiten helfen.

Mir nämlich hat eine längere Beschäftigung mit diesen dem Philolaus zugeschriebenen Fragmenten und eine sorgfältige Analyse derselben die Ueberzeugung verschafft, dass sie sammt und sonders aus einer viel spätern Zeit, als die des wirklichen Philolaus ist, stammen; dass also die Schrift, aus der sie entnommen wurden, das Machwerk eines Betrügers gewesen sein muss, wie der Neupythagoreismus solcher Machwerke eine ganze Menge erzeugte, von denen wir noch einige ganz, mehrere in Bruchstücken übrig haben; dass endlich die Tradition, welche den Philolaus zu einem altpythagoreischen Schriftsteller macht, nichts weniger als stichhaltig ist, vielmehr grade die Veranlassung geboten hat, dem alten Philosophen ein Werk unterzuschieben. Indem ich den Beweis dieser Behauptungen antreten will, bin ich mir der Misslichkeit, damit gegen die Ansicht fast der ganzen gelehrten Welt[1] und gegen die Autorität des grössten

[1] Nur Val. Rose hat in seiner Commentatio de Aristotelis libro-

aller jetzt lebenden Alterthumsforscher, des auch von mir in dankbarer Pietät verehrten Nestors der Philologie anzukämpfen, wohl bewusst. Aber zwei Gründe haben mich bestimmt, meine dieserhalb gehegten Bedenken zu überwinden. Zuerst nämlich kann ich nicht umhin zu denken, dass der von mir in Betreff der erwähnten Bruchstücke gewonnene Standpunkt als der allein mögliche auch von Andern werde erkannt werden, weil gar zu Vieles zusammenkommt, deren Unechtheit anzuzeigen, und fürchte daher nicht, dass meine Polemik gegen Boeckh mir etwa als eine blosse Lust am Widerspruch oder als eine Liebhaberei des Paradoxen werde ausgelegt werden, zumal schon Zeller mir darin vorangegangen ist, Zweifel gegen die von Boeckh vertretene Ansicht nicht nur auszusprechen, sondern zu begründen. Sodann aber scheint mir das durch eine Verwerfung der sogenannten Philolausfragmente zu erreichende Resultat der Mühe zu werth zu sein, um mit dem Aussprechen und dem Nachweis dessen, was wenigstens für mich unerschütterlich feststeht, länger hinter dem Berge halten zu dürfen. Denn wenn das wissenschaftliche Votum der Sachverständigen sich meiner Ansicht anschlösse, so würden wir damit von der Vorstellung (um nicht schon jetzt zu sagen von dem Wahne), dass wir überhaupt Reste altpythagorischer Litteratur besitzen, vielleicht sogar von der Vorstellung, dass eine solche altpythagorische Litteratur überhaupt jemals existirte, endlich befreit werden. Um dieses, wenn es erreicht würde, für die Einsicht in das Wesen einer der ältesten und würdigsten Philosophenschulen Griechenlands wichtigen Resultates willen habe ich mich also nicht gescheut, meine Ansicht öffentlich darzulegen, was, wie auch der conservativste Traditionalist nicht leugnen wird, der Aufklärung des wahren Sachverhaltes nur fördersam sein kann. Ich will dabei nun so zu Werke gehen, dass ich zuerst prüfe, welche Stellung Philolaus, ich meine den wirklichen in Platos Phaedo erwähnten Philolaus, in der philosophischen Litteratur bis zu dem Zeitpunkte einnimmt, wo von einem Werke desselben die Rede ist, wobei insbesondere von seinem Verhältnisse zu

rum ordine et auctoritate. Berolini, 1854. p. 2, wie ich nach dem Abschluss dieser Schrift noch ersehe, zu unserer Zeit eine gleiche Ansicht ausgesprochen, aber ohne sie genügend zu begründen.

Plato und zu Aristoteles die Rede sein wird; dass ich sodann die ihm zuertheilten Fragmente mit anderweitigen Bruchstücken anderer Pythagoreer vergleiche, um dadurch einen vorläufigen Anhalt über Echtheit oder Unechtheit zu gewinnen, da das dem anerkannt Unechten Gleichende selbst nicht als echt zu betrachten sein kann; dass ich weiter auf die Prüfung der Fragmente nach Inhalt, Zusammenhang und Sprache eingehe und endlich mit einer Beleuchtung der über die Schriftstellerei des Philolaus bei den griechischen Litterarhistorikern gegebenen Ueberlieferung schliesse.

I.

Die erste Erwähnung des Philolaus geschieht in Platos Phaedo, wo Socrates auf die Frage des Thebaners Kebes, warum doch, wenn das Sterbenwollen philosophisch sei, der Selbstmord nicht gezieme, die Gegenfrage thut, ob denn nicht er, Kebes, und Simmias über diese Dinge von Philolaus vernommen hätten: worauf Kebes antwortet, dass er Genügendes nicht darüber wisse (*οὐδὲν σαφές*) und hinzufügt, er habe freilich von Philolaus, als dieser in Theben verweilte, und auch von noch Andern gehört, dass man sich nicht tödten dürfe, Genügendes aber wisse er wie gesagt nicht davon [1]. Diess Wenige ist Alles, was bei Plato über Philolaus vorkommt. Denn die den angegebenen Aeusserungen des Kebes nun folgenden Worte des Socrates [2] auf dessen etwaige Kenntnissnahme philolaischer Lehren oder gar philolaischer Schriften zu deuten, ist kein Grund vorhanden. Im Gegentheil, wenn Socrates zur Begründung jenes Satzes, dass Selbstmord verboten sei, auf Geheimlehren (*ἀπόῤῥητα*) Bezug nimmt, so kann man darunter alles mögliche Andere eher verstehen, als schriftliche Aufzeichnungen oder mündliche Aeusserungen eines Mannes, der, wie eben

[1] p. 61 D.

[2] p. 62 B: *ὁ μὲν οὖν ἐν ἀποῤῥήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμὲν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τίς μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥᾴδιος διιδεῖν* u. s. w.

des Socrates Frage an Kebes bezeugt, aus seinen wissenschaftlichen Ueberzeugungen keinen Hehl machte. Hätte Plato im weitern Verlauf der Stelle etwaige Lehren des Philolaus im Sinne gehabt, so wäre es überdiess unendlich angemessener gewesen, diese dem danach gefragten Thebaner, welcher Philolaus gehört hatte, in den Mund zu legen, als denselben sich mit nur flüchtiger Erinnerung an das von Philolaus Vernommene entschuldigen, dagegen den Socrates Philolaisches vorbringen zu lassen, und noch dazu, ohne es als solches zu bezeichnen. Wir erfahren also, wenn wir nicht gewaltsamer Weise den Worten einen Sinn aufzwingen wollen, der gar nicht darin liegt, aus dem Phaedo Platos nur, dass sich Philolaus eine Zeitlang in Theben aufgehalten (ὅτε παρ' ἡμῖν διῃτᾶτο) und dass Kebes von ihm philosophische Mittheilungen empfangen habe, bei denen das Verbot des Selbstmordes zur Sprache kam: dass Philolaus ein Pythagoreer gewesen oder gar, dass er ein Buch geschrieben habe, davon ist im Phaedo Platos nichts zu finden. Aber es ist noch eine zweite Stelle desselben Schriftstellers, eine Stelle des Gorgias[1], auf Philolaus bezogen worden[2]. In dieser kommt nämlich der auch im Dialog Kratylus erwähnte Satz vor, dass das Leben ein Sterben, das σῶμα ein σῆμα sei: ein Satz, den nach dem Citat des Theodoret die Schrift des vermeinten Philolaus allerdings enthielt[3]; jedoch ist dabei nicht zu übersehen, dass der platonische Socrates jene Sentenz nicht etwa aus einem Buche citirt, sondern sie mit dem Zusatz anführt, er habe sie von einem der Weisen gehört (ἤκουσά του τῶν σοφῶν), wodurch angedeutet wird, dass sie sprüchwörtlich und eine Art Gemeingutes war. Konnte also nicht ein späterer Fälscher sie aus dem platonischen Gorgias als beliebtes Schlagwort entnommen haben, um sein Produkt damit zu schmücken? Denn das im Gorgias unmittelbar Folgende beweist doch gar zu deutlich,

[1] p. 493 A folgg.

[2] Boeckh Philolaos p. 183—187. Ebend. p. 23, wo behauptet ist, »dass in beiden Gesprächen die Gedanken des Philolaos mit solcher Bestimmtheit und im Gorgias wenigstens so weit ins Einzelne gehend vorgetragen sind, wie es nur dann möglich ist, wenn man sie schriftlich vor sich hat u. s. w.«

[3] Graec. Aff. Curat. ed. Schulze. T. IV p. 821.

dass Plato in der ganzen Stelle, die sich durch ironischen oder doch scherzhaften Ton auszeichnet, mit den *σοφοί* nicht die von ihm hochgeehrten Pythagoreer gemeint haben und auch nicht auf den Philolaus, welchen er im Phaedo honoris causa erwähnt, hinweisen könne. Lautet sie doch: *ἦ δή του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν, ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν, καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα, τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο, ἐν ᾧ ἐπιθυμίαι εἰσί, τυγχάνει ὂν οἷον ἀναπείθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω. καὶ τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνήρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός, παράγων τῷ ὀνόματι διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικὸν ὠνόμασε πίθον, τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμυήτους· τῶν δ' ἀμυήτων τοῦτο τῆς ψυχῆς, οὗ αἱ ἐπιθυμίαι εἰσί, τὸ ἀκόλαστον αὐτοῦ καὶ οὐ στεγανόν, ὡς τετρημένος εἴη πίθος, διὰ τὴν ἀπληστίαν ἀπεικάσας. τοὐναντίον δὴ οὗτος σοί, ὦ Καλλίκλεις, ἐνδείκνυται ὡς τῶν ἐν Ἅιδου — τὸ ἀειδὲς δὴ λέγων — οὗτοι ἀθλιώτατοι ἂν εἶεν οἱ ἀμύητοι, καὶ φοροῖεν εἰς τὸν τετρημένον πίθον ὕδωρ ἑτέρῳ τοιούτῳ τετρημένῳ κοσκίνῳ. τὸ δὲ κόσκινον ἄρα λέγει, ὡς ἔφη ὁ πρὸς ἐμὲ λέγων, τὴν ψυχὴν εἶναι· τὴν δὲ ψυχὴν κοσκίνῳ ἀπείκασε τὴν τῶν ἀνοήτων ὡς τετρημένην, ἅτε οὐ δυναμένην στέγειν δι' ἀπιστίαν τε καὶ λήθην.* Nimmt man diese Stelle im Zusammenhang mit dem ihr Voraufgehenden und dem ihr Folgenden, so wird man nicht umhin können, Bonitz beizupflichten, dass Socrates selbst diesen Allegorien Beweiskraft abspreche, da Niemand so spreche (vgl. 493 D. 494 A), der in seinen Darlegungen, in welcher Form sie auch seien, eine beweisende Kraft voraussetze, und am wenigsten Plato den Socrates da so sprechen lasse, wo er Ueberzeugung schaffen wolle[1]. Socrates führt den ganzen Satz ins Feld offenbar als eine nicht für ihn, wohl aber für die Sophisten anzuerkennende Argumentation, die er nach seiner Weise dadurch als sich selbst widersprechend verhöhnt. Denn wenn in der ganzen Stelle, wie doch schon der Ausdruck *μυθολογῶν* besagt, von einem philosophischen Mythus die Rede ist, in dem allerlei Wortspiele (*πιθανὸν — πίθος; Ἅιδης — ἀειδὲς*) vorkommen, so wird durch diese Manier, so wie durch die nichts weniger als ehrenvolle Art, mit der Socrates ihn einführt, darauf hingedeutet, dass derselbe von irgend einem der Sophisten stammte, die sich ja in ihren

[1] Platonische Studien I. Wien 1858. p. 16—17. Anm.

Prunkreden solcher auf die Phantasie der Zuhörer berechneten, billig erfundenen Mythen befleissigten, wie wir diess z. B. von Protagoras und Prodikus ausdrücklich vernehmen[1]. Darauf passt der gleich folgende Ausdruck: „φέρε δὴ ἄλλην σοι εἰκόνα λέγω ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου τῇ νῦν“; sowie die Bezeichnung des Erfinders als κομψὸς ἀνὴρ[2] mit dem Zusatz ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός, wobei nicht an einen grossgriechischen ernsten Pythagoreer, sondern eben an einen gorgianischen Rhetor und Sophisten gedacht werden muss. Die Stelle mit dem Scholiasten auf Empedocles zu beziehen, ist an sich unzulässig und auch deswegen unmöglich, weil Socrates sagt, ὡς ἔφη ὁ πρὸς ἐμὲ λέγων, was doch schlechterdings nur auf mündliche Mittheilung passt. Ebendeswegen kann aber auch keine Beziehung auf ein angebliches Buch des Philolaus darin liegen, und die Fragmente der diesem zugeschriebenen Bücher reimen sich dem entsprechend mit einer solchen freien, lustigen Mythenbildung, wie sie Socrates andeutet, gleichfalls nicht. Weder liess der ernste, dem Väterlichen treue Altpythagoreismus dergleichen zu, noch der nachäffende, fälschende Neupythagoreismus, dessen Producte zwar des sublimen Unsinnes genug enthalten, aber solcher kecken Fabeldichtungen gänzlich entbehren; beiden kann der besprochene Mythus übrigens um so weniger zugetraut werden, als er gegen die pythagoreische Theorie der Seelenwanderung spricht und statt ihrer die populären Vorstellungen von einem Hades, wie es sich auch für einen sophistischen Volksredner schickt, beibehält.

So wenig nun aus den beiden besprochenen Stellen Platos hervorgeht, dass dieser eine Schrift des Philolaus kannte, so unzulässig würde es doch sein, daraus auf das Nichtvorhandensein einer solchen zu Platos Zeit zu schlies-

[1] In ganz ähnlicher Bedeutung findet man σοφοί angewendet Charmides p. 161 C: Ὦ μιαρὲ, Κριτίου τοῦδε ἀκήκοας αὐτὸ ἢ ἄλλου του τῶν σοφῶν. Ebenso Phaedr. p. 229 C.

[2] κομψός wird zwar von Plato nicht immer in ironischem Sinne gebraucht, aber wenn nicht ironisch, dann doch immer so, dass damit ein sehr bedingtes Lob für Leute oder Verhältnisse ausgesprochen ist, die nicht für voll anzusehen seien. So ist es der Fall in den echten Dialogen; in den unechten, wie z. B. im Sophistes und Politikos, hat κομψός freilich eine andere Bedeutung erhalten.

sen. Es erzählt uns überdiess die spätere Tradition (auf die weiterhin näher eingegangen werden soll), dass der Dialog Timaeus, welchen man mit vielem Rechte für eine der spätern Arbeiten Platos hält, nur mit Hülfe eines pythagoreischen Buches zu Stande gekommen sei. Könnte diess nicht das Buch des Philolaus gewesen sein, das also Plato in seinen jüngeren Jahren vielleicht noch nicht kannte, in Folge seiner Reisen aber — denn Plato ist in der Tradition ein vielgereister Mann — kennen lernte? So ungefähr sah man schon im spätern Alterthum die Sache an, und dasselbe wird von Manchen noch heute geglaubt. Freilich wird Niemand heut zu Tage das glauben, was der klatschende Sillograph Timon andeutet, dass durch die Benutzung jener pythagoreischen Schrift Plato erst in den Stand gesetzt worden sei, den Timaeus zu verfassen[1]: Plato hat diesen Dialog, wie jeder Kenner seiner Werke weiss, längst vorbereitet und legt darin nur eine weitere Entwicklung seiner Speculation an den Tag, deren Grundzüge längst feststehen, während allerdings manche neue naturwissenschaftliche Vorstellungen dazutreten, die aber sowohl mit den älteren Anschauungen über Natur und Welt, als mit den festen Principien des Systems selbst wohl verknüpft sind. Allerdings hat Plato in diesem Dialog so wenig Hehl, den Pythagoreismus benutzt zu haben, dass er ja den Lokrer Timaeus, der entweder ein Pythagoreer oder doch mit dem Pythagoreismus in enger Verbindung gewesen sein muss, zum Träger des Inhalts macht. Wenn Plato nun das Buch des Philolaus benutzte, warum geschah diesem letztern Philosophen nicht die verdiente Ehre, als Gewährsmann anerkannt zu werden? Warum nennt ihn Plato nicht einmal, welcher doch sonst seine Vorgänger anzuführen sich nicht scheut? Ein Schriftsteller, der sein eigenes Philosophiren auf des Socrates Namen, der insbesondere seine Kosmologie auf den pythagoreischen Timaeus zurückführt, darf doch wahrlich weder des Neides noch der Undankbarkeit beschuldigt werden, wie dies factisch geschicht, wenn wir der Erzählung von der Benutzung einer Schrift des Philolaus im Dialog Timaeus folgen, worin sie nicht erwähnt, noch

[1] Das Nähere darüber im dritten Abschnitte.

weniger als Quelle anerkannt wird. Vollends unglaublich wird diese Geschichte überdiess, wenn wir das platonische Werk mit den uns noch übrigen Fragmenten der drei Bücher des angeblichen Pythagoreers Philolaus vergleichen. Dieselben sind zahlreich genug, eine solche Vergleichung zuzulassen, und wenn sich auch nicht leugnen lässt, dass zwischen ihrem Inhalte und dem des Timaeus gewisse Beziehungen aufzufinden sind, so wird daraus doch nichts weniger als ein Abhängigkeitsverhältniss des letztern zu den Büchern, aus welchen sie stammen, gefolgert werden dürfen. Wenn Plato ein Buch oder Bücher des Philolaus über die „Natur“ oder die „Welt“ benutzte, so versteht es sich zunächst wohl von selbst, dass er dann die Gedanken über die Natur oder die Welt, welche sich darin finden, benutzte. Da ist es nun ein curioser Umstand, dass die allgemeinen Weltpotenzen des Fragmentisten — so will ich der Kürze halber den Verfasser der vermeinten philolaischen Bücher, um die es sich für diese Untersuchung handelt, immer nennen — nicht mit denen des Timaeusdialogs, sondern des Philebus[1], seine Kosmologie auch nicht mit der des Timaeus, sondern der des Phaedrus zusammenstimmt! Im Phaedrus, wie Boeckh so scharfsinnig dargethan hat, findet sich in der That die pythagoreische Doktrin vom Centralfeuer und überhaupt die pythagoreische Weltordnung hinlänglich angedeutet[2], von der Aristoteles uns berichtet und die der Fragmentist wiederholt, sogar derselben Ausdrücke sich dabei bedienend, die der Phaedrus enthält[3], während zur Kosmologie des Timaeus, wo die Erde, nicht mehr das Centralfeuer den Mittelpunkt der Welt bildet, wo auch von der Antichthon und den andern pythagoreischen Eigenthümlichkeiten nicht die Rede ist, die Bruchstücke des angeblichen Philolaus keine Beziehung haben. Weiter bildet im platonischen Timaeus die Lehre von der Weltseele einen höchst

[1] Vgl. Boeckh a. a. O. p. 45—48. Näheres im zweiten Abschnitt.

[2] De Platonico systemate coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae. Heidelbergae 1810. p. XXVII—XXXII. Vergl. Desselben Philolaos p. 104 folgg., wo dieselbe Ansicht festgehalten wird.

[3] Ich erinnere beispielsweise nur an die *ἑστία* des Fragmentisten, welche dem *Διὸς οἶκος*, in dem die *Ἑστία* allein zurückbleibt, bei Plato entspricht. Vgl. Boeckh a. a. O. p. XXIX.

characteristischen Zug. Dass die alten, echten Pythagoreer eine Weltseele angenommen hätten, davon wissen wir nichts, und da wir so gar nichts darüber hören, ist es auch nicht wahrscheinlich. Die ungewöhnliche Ausführlichkeit, mit der Plato im Timaeus diese Lehre darthut, lässt vermuthen, dass er sie zuerst aufstellte, worauf auch anderweitige Erwägungen führen. Was nun den Fragmentisten anbetrifft, so kommt bei ihm freilich die Weltseele vor. Boeckh nimmt sogar an, dass wenn eines der Bücher des Philolaus einmal mit dem Titel *περὶ ψυχῆς* citirt werde, darin ausdrücklich von der Weltseele gehandelt worden sei, und führt für diese Meinung ein uns erhaltenes Fragment an[1]. Aber sehen wir dasselbe genau an, so finden wir darin nicht nur keine Weltseele, sondern im Gegentheil Gott selbst, den Demiurgen und erzeugenden Vater, als Lenker und Regierer genannt[2], so dass sich nicht recht denken lässt, das Ganze möchte, wie Boeckh sagt, auf eine Darlegung des Wirkens der Weltseele im Kosmos gefolgt sein. Nichtsdestoweniger erkennt der Fragmentist die Weltseele an, indem er die Welt einmal durchgeistigt nennt (*διαπνεόμενος*) und ein andermal gradezu von der die Welt umfassenden Seele redet (*τᾶς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς*). Aber grade die letztere Stelle erregt sehr eigenthümliche Bedenken. Denn erscheint in ihr die platonische Lehre des Timaeus insofern, als die Weltseele das All von Aussen umschliesst und zusammenhält, so ist andrerseits doch darin erklärt, dass Geist und Seele nur bis zum Monde reichen, welcher letztere Gegensatz einer sublunarischen und einer supralunarischen Welt erst seit Aristoteles, bei Plato aber ebenso wenig als bei den ältern Pythagoreern sich findet. Folgt aber aus dem Begriffe der Weltseele mit Nothwendigkeit, dass sie überall die Welt regiere, so muss, wo diese Folgerung nicht erscheint, und dieser Begriff in anderer Fassung vorliegt, diess auf einem Missverständniss desselben beruhen. Soll man nun dem Zeitgenossen des Socrates Philolaos ein Missverständniss der aus Platos letzter Zeit stammenden Lehre von der Weltseele

[1] Philolaos p. 164—165.

[2] *ὅδε ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος καὶ ἐς αἰῶνα διαμένει εἷς ὑπὸ ἑνὸς τῶν ξυγγενέων καὶ κρατίστω καὶ ἀνυπερθάτω κυβερνώμενος.* Stob. Ekl. Phys. c. 20 p. 420 ed. Meineke p. 116.

zutrauen? Oder soll man annehmen, dass wenn der Fragmentist ein Pythagoreer von echtem Schrot und Korn gewesen ist, diese Schule eine in sich widersprechende Vorstellung von einer solchen die halbe Welt regierenden Weltseele, die also keine rechte Weltseele ist, gehabt habe, eine Vorstellung, die ausserdem noch der in den Fragmenten wiederholt vorkommenden, später zu besprechenden, theistischen Fassung des Gottesbegriffs zuwiderläuft?[1] Die Entscheidung darüber kann um so weniger zweifelhaft sein, wenn wir zugleich noch die Bestimmungen des menschlichen Wesens ins Auge fassen, welche der Fragmentist in einem andern uns erhaltenen Stücke trifft. Während Plato bekanntermassen drei Grundrichtungen oder Theile der Seele unterscheidet, das *λογικὸν*, *θυμικὸν* und *ἐπιθυμητικὸν*, thut der Fragmentist zwar etwas Aehnliches, aber mit einer sehr bemerkenswerthen Nuancirung. Bei Nikomachus (Theol. Arith. p. 22) heisst es: *Καὶ τέσσαρες ἀρχαὶ τοῦ ζώου τοῦ λογικοῦ, ὥσπερ καὶ Φιλόλαος ἐν τῷ περὶ φύσεως λέγει· ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλὸς, αἰδοῖον* — mit folgender Erklärung: *κεφαλὴ μὲν νόου, καρδία δὲ ψυχῆς καὶ αἰσθήσεως, ὀμφαλὸς δὲ ῥιζώσεως καὶ ἀναφύσεως τοῦ πρώτου, αἰδοῖον δὲ σπέρματος καταβολῆς καὶ γεννήσεως· ἐγκέφαλος δὲ τὴν ἀνθρώπου ἀρχὴν, καρδία δὲ τὴν ζώου, ὀμφαλὸς δὲ τὴν φυτοῦ, αἰδοῖον δὲ ξυναπάντων* — woraus hervorgeht, dass der Fragmentist die verschiedenen Bestimmungen des menschlichen Wesens *νοῦς, αἴσθησις, ῥίζωσις, γέννησις* in aufsteigender Ordnung fasste, und das thierische und pflanzliche Princip als in des Menschen höherer Organisation aufgehoben sein liess: ein das Wesen der organischen Natur und deren Entwicklung tiefer erfassender Gedanke, als wir es bei Plato finden. Wenn Plato die Theile des *λογικὸν, θυμικὸν, ἐπιθυμητικὸν* nicht sowohl einander überordnet, als einander coordinirt, so sind dagegen beim Fragmentisten *νοητικὸν, αἰσθητικὸν, φυτικὸν* (oder *θρεπτικὸν*) und *γεννητικὸν* die ineinander gefügten Seelentheile, von denen jeder folgende dem voraufgehenden subordinirt, darin ein aufgehobenes Moment bildet. Dürfen wir wohl glauben, dass Plato, wenn einer seiner Vorgänger eine so bedeutsame Idee, ich rede nicht von der Ausführung

[1] Vgl. vorläufig Boeckh a. a. O. p. 151.

derselben in dem angezogenen Stücke des Fragmentisten, sondern von der dabei zu Grunde liegenden Naturanschauung, litterarisch niedergelegt, und sie ihm zugänglich gewesen wäre, versäumt haben würde, sie aufzunehmen und im Timaeus, wohin diess gehörte, recht eigentlich gehörte, auszuführen? Aber davon finden wir nichts. Dagegen finden wir in der aristotelischen Psychologie denselben Gedanken wieder, indem auch der Stagirit νοητικὸν, αἰσθητικὸν und θρεπτικὸν als Theile des menschlichen Seelenwesens annimmt, die sich organisch einer aus dem andern hervorbilden und übereinander erheben. Wurde hier ein Plagiat, d. h. eine heimliche Benutzung des dem Fragmentisten als Erfinder zugeschriebenen Gedankens begangen, so trifft diess also nicht Plato, sondern höchstens Aristoteles. Im folgenden Theile werden wir näher zu untersuchen haben, ob dieser Letztere das Grundprincip seiner Ansicht von der organischen Natur dem Fragmentisten, ohne ihm die Ehre irgend welcher Anerkennung zu Theil werden zu lassen, entwendet habe, während Plato auch nicht einmal solch ein Verdacht treffen kann. Ihn, Plato, dürfen wir daher nun wohl ruhen lassen, da sich an den entscheidendsten Punkten gezeigt hat, dass bei ihm im Timaeus von der in der Legende behaupteten Benutzung der Bücher, welche des Philolaus Namen tragen, nicht die Rede sein kann. Und ebenso wenig, als in den besprochenen Punkten lässt sich in andern Hinsichten wirkliche Benutzung der sogenannten Philolausbücher durch Plato nachweisen, wie es denn auch den Interpreten des Timaeus nicht hat gelingen wollen, stichhaltige Parallelen zwischen diesem Dialog und den sogenannten Philolausfragmenten in der Art ausfindig zu machen, dass die Priorität der Fragmente und die Abhängigkeit des platonischen Dialogs daraus erhellte[1]. Das Verhältniss, in dem Plato zum Fragmentisten wirklich steht, wird sich im nächsten Abschnitt bei Betrachtung der Fragmente selbst genugsam ergeben; hier genügt, nachgewiesen zu haben, dass die behauptete Benutzung des vorausgesetzten Werkes des Philolaus durch Plato sich aus dessen Dialogen, wie Phaedo, Gorgias, Timaeus, keineswegs ergiebt.

[1] Man vergleiche einmal in dieser Hinsicht Stallbaums Ausgabe zu p. 27 D. 31 A. 34 B. 36 B—E. 37 B.

Die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnisse des Aristoteles zu Philolaus ist von um so grösserem Gewicht, als der Stagirit seine philosophischen Vorgänger mit ebenso bedeutender Schärfe als Gelehrsamkeit geprüft hat und das Resultat dieser seiner kritisch-historischen Studien in methodischer Darlegung mitzutheilen liebt, um es für seine eigenen Aufstellungen zu verwerthen. Auch von den Pythagoreern hat er in der Metaphysik, der Physik, der Schrift *περὶ οὐρανοῦ*, der Psychologie und sonst noch gehandelt; es ist dem Vater der Geschichte der Philosophie wohl zuzutrauen, dass er eine so ausserordentliche Erscheinung, wie einen ersten urkundlichen Schriftsteller der pythagoreischen Schule, denn das soll ja Philolaus nun einmal sein, nicht übersehen habe, es muss vielmehr vorausgesetzt werden, dass er seine Darstellungen pythagoreischer Lehren entweder ausdrücklich auf ihn gestützt, oder wenn er diess nicht thut, seine Gründe für ein so ungewöhnliches Verfahren uns angegeben habe. Es geschieht nun aber nicht das Eine und nicht das Andere: zu unserm Erstaunen finden wir weder in der Metaphysik, noch in der Physik, noch in der Schrift von der Seele oder vom Himmelsgebäude, noch sonst irgendwo in irgend welchen Schriften des Aristoteles Philolaus als Quelle des Pythagoreismus oder überhaupt nur einmal als Schriftsteller angeführt. Nur einmal in der Eudemischen Ethik kommt ganz beiläufig eine Aeusserung des Philolaus vor, welche aber einem Buche gar nicht entnommen scheint und von der auch gar nicht einmal sicher ist, ob sie auf den später berühmt gewordenen, von Plato im Phaedo erwähnten Philolaus geht, oder auf einen andern dieses Namens, welchen, wie aus Diogenes VIII, 85 erhellt, mehrere namhafte Männer theilten [1]. Ueberhaupt machen nun die mannigfachen Besprechungen pythagoreischer Lehren bei Aristoteles durchaus den Eindruck, dass er keinerlei schriftliche Quellen vor sich

[1] L. II, 8 (ed. Fritzsche p. 50) . . . *ὥστε καὶ διάνοιαί τινες καὶ πάθη οὐκ ἐφ' ἡμῖν εἰσὶν ἢ πράξεις αἱ κατὰ τὰς τοιαύτας διανοίας καὶ λογισμούς, ἀλλ' ὥσπερ Φιλόλαος ἔφη εἶναί τινας λόγους κρείττους ἡμῶν.* Wie oft werden nicht, auch in Eudemus Ethik, mündliche Aeusserungen so angeführt, z. B. *ὥσπερ Σωκράτης ἔφη*, wobei kein Mensch an Citate aus Büchern denkt. Jene Aeusserung des Eudemus ist aber vielleicht das einzig echte Wort des alten Philolaus, das wir kennen.

habe; er redet daher immer von den Pythagoreern oder den sogenannten Pythagoreern oder den italischen Philosophen im Allgemeinen [1], von pythagoreischen Schriften redet er niemals, auch nicht von Schriften des Philolaus [2]. Darum fallen auch seine Mittheilungen über diese Schule, wenn er gleich den allgemeinen Geist derselben, ihre philosophischen Grund- und Hauptsätze kennt, verhältnissmässig dünn genug aus, eben als Mittheilungen eines Mannes, für den der Pythagoreismus etwas fern Liegendes, nur aus Hörensagen Bekanntes ist. Hätte er aus Büchern schöpfen können, aus Büchern eines alten Pythagoreers selbst, wie ganz anders würden seine Angaben ausgefallen sein!

Dass aber diese seine Angaben über die pythagoreische Lehre mit dem Inhalt der sogenannten Philolausfragmente vielfach zusammenstimmen, wird nicht Wunder nehmen, wenn man bedenkt, dass für die spätere Zeit grade Aristoteles die Hauptquelle der Kenntniss des alten Pythagoreismus war. Einen Beweis der Echtheit jener Fragmente in ihrer theilweisen Uebereinstimmung mit Aristoteles finden zu wollen, würde also ein sehr übereilter Schluss sein. Vielmehr wird unser Urtheil sich auf die entgegengesetzte Seite stellen, wenn wir aus diesen Bruchstücken den Eindruck empfangen werden, dass sie mit allerhand fremdartigen Zusätzen und Beimischungen ausstaffirte Ausführungen der von Aristoteles mitgetheilten pythagoreischen Lehren sind. So wenig nun Aristoteles einen Schriftsteller Philolaus oder überhaupt einen pythagoreischen Schriftsteller kennt (denn Alkmaion, wie man heut zu Tage mit Recht allgemein annimmt, wird bei Aristoteles von den Pythagoreern unterschieden, wenn auch mit ihnen in Beziehung gedacht)[3], ebenso wenig kennen ferner seine unmittelbaren peripatetischen Nachfolger einen solchen, und vergeblich suchen wir nach Erwähnungen dieser oder anderer

[1] Vgl. Schwegler z. Aristot. Metaphys. I. c. 5 p. 44. Das *οἱ περὶ τὴν Ἰταλίαν καλούμενοι δὲ Πυθαγόρειοι* (de coelo II, 3 p. 293) — vgl. Meteorol. I, 6 p. 342 — deutet sehr bestimmt darauf hin, dass der Pythagoreismus im eigentlichen Griechenland keinen Sitz hatte.

[2] Die Titel verloren gegangener angeblich aristotelischer Schriften, *Ἀρχύτεια, τὰ ἐκ Τιμαίου καὶ τῶν Ἀρχυτείων, συναγωγὴ Πυθαγορικῶν* werden nicht irre führen dürfen (Gruppe, Fragm. des Archytas p. 80).

[3] Zeller a. a. O. p 357. Vgl. Arist. Metaphys. V. c. 5 p. 986 a. 27.

pythagoreischer Bücher, als wirklich vorhandener nämlich, bis auf Cicero. Auch Cicero, der mit der philosophischen Litteratur so vertraute, durch seine umfassenden philosophischen Studien in Griechenland in allen Richtungen dieser Wissenschaft so wohl bewanderte und in Kundgebung seiner litterarisch-philosophischen Kenntnisse so wortreiche Cicero hat pythagoreische Bücher nicht gesehen, weil grade damals erst die Saat der neupythagoreischen Lügenlitteratur aufzuschiessen begann. Er erwähnt des Philolaus als Lehrers des Archytas[1], und was er von dessen Büchern sagt, klingt so, dass er darin eben nur dem litterarhistorischen Gerede, ohne sie zu kennen, zu folgen scheint. Er sagt nämlich: Audisse te credo, Tubero, Platonem Socrate mortuo primum in Aegyptum discendi causa, post in Italiam et in Siciliam contendisse, ut Pythagorae inventa perdisceret eumque et cum Archyta Tarentino et cum Timaeo Locro multum fuisse et Philolai commentarios esse nactum[2]. Wir werden später zu untersuchen haben, woher diese Nachricht stammt, die Cicero einem griechischen Litterarhistoriker einfach nachschreibt; immerhin geht daraus noch nicht das wirkliche Vorhandensein philolaischer Bücher hervor. Aber ein Zeitgenosse Ciceros, der Magnete Demetrius, wie Diogenes von Laerte bezeugt, kannte solche Schriften bereits doch, da er den Anfang des Werkes des vermeintlichen Philolaus *περὶ φύσεως* citirt[3].

Die seit dem ersten Jahrhundert vor Christo auftauchende, von dem alten Pythagoreismus durch mindestens zwei oder durch drei Jahrhunderte getrennte Litteratur pseudopythagoreischer oder neupythagoreischer Schriftsteller ist, wie schon im Eingange bemerkt, heut zu Tage nebst den etwa dafür sprechenden Zeugnissen der Neuplatoniker oder dazu fabricirten Briefen als untergeschoben erkannt: eine Niederlage, welcher vollends das Siegel aufgedrückt wurde, seitdem man dahinter gekommen ist, wie systematisch überhaupt die Fälschungen von den späteren Griechen betrieben wurden und wie un-

[1] de oratore III. c. 34.

[2] de republ. I, 10.

[3] Lib. VIII. c. 85. Bernhardy setzt den Magneten Demetrios um das Jahr 53 vor Christi Geburt.

zuverlässig die kritiklosen und unwahren Litterarhistoriker der alexandrinischen Epoche fast durchgängig sind [1].

In Bezug auf die pythagoreischen Schriften kommt noch hinzu, dass wir wissen, es habe sich seit dem ersten Jahrhundert vor unserer Aera und dann fort in immer steigendem Maasse ein ganz besonderes Interesse für die archaistischen Lehren der altitalischen Schule, welche freilich mit Platonismus vermischt wurden, gebildet, ja wir werden sogar durch Notizen darüber belehrt, dass den alten Pythagoreern Schriften unterzuschieben, ganz besondere Aussicht auf Geldgewinn brachte [2]. Es darf uns also nicht Wunder nehmen, wenn nach langem Schweigen und Jahrhunderte langer Unterbrechung auf einmal sich eine ganze neupythagoreische Litteratur einstellt, um einem tiefgefühlten Bedürfniss nach alter, echter Weisheit oder gar Uroffenbarung fördersam abzuhelfen. Diese Producte, welche aus verdunkelten Reminiscenzen des ursprünglichen Systems mit Einmischung platonischer, aristotelischer, auch wohl stoischer und noch anderweitiger Lehren entstanden, wurden mit hohen Autoren-

[1] Vgl. Galen. ad Hippocr. de nat. hom. I, 42. T. XV p. 105: *πρὶν γὰρ τοὺς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τε καὶ Περγάμῳ γενέσθαι βασιλεῖς ἐπὶ κτήσει βιβλίων φιλοτιμηθέντας οὐδέπω ψευδῶς ἐπεγέγραπτο σύγγραμμα, λαμβάνειν δ' ἀρξαμένων μισθὸν τῶν κομιζόντων αὐτοῖς σύγγραμμα παλαιοῦ τινος ἀνδρὸς, οὕτως ἤδη πολλὰ ψευδῶς ἐπιγράφοντες ἐκόμιζον.* Ebenso Praef. Comm. II p. 128: *Ἐν τῷ κατὰ τοὺς Ἀτταλικοὺς τε καὶ Πτολεμαικοὺς βασιλέας χρόνῳ πρὸς ἀλλήλους ἀντιφιλοτιμουμένους περὶ κτήσεως βιβλίων ἡ περὶ τὰς ἐπιγραφάς τε καὶ διασκευὰς αὐτῶν ἤρξατο γίγνεσθαι ῥαδιουργία τοῖς ἕνεκα τοῦ λαβεῖν ἀργύριον· ἀναφέρουσιν ὡς τοὺς βασιλεῖς ἀνδρῶν ἐνδόξων συγγράμματα.* Vgl. ferner Clerici ars critica III, 2. p. 306. Klippel, das alexandr. Museum p. 69. Meiners, Gesch. d. Wissensch. I p. 573. Ritschl, F., d. alex. Bibl. p. 20. Hermann, K. Fr., Gesch. u. System der plat. Philos. I p. 375 Anm. 126 u. s. w.

[2] Davides im Comment. zu Arist. Categ. p. 28 a: *ἐν οἷς ζητητέον καὶ τὸ γνήσιον διὰ τὴν γινομένην νοθείαν· νοθεύονται γὰρ τὰ βιβλία πενταχῶς· ἢ γὰρ δι' εὐγνωμοσύνην μαθητῶν τὰ οἰκεῖα συγγράμματα τοῖς οἰκείοις διδασκάλοις ἀνατιθέντων ὡς τὰ Πυθαγόρου καὶ Σωκράτους ἐπιγραφόμενα βιβλία μὴ ὄντα Σωκράτους ἢ Πυθαγόρου ἀλλὰ Σωκρατικῶν καὶ Πυθαγορικῶν· ἢ διὰ φιλοτιμίαν βασιλικήν· Ἰοβάτους γὰρ τοῦ Λιβύων βασιλέως συνάγοντος τὰ Πυθαγόρου καὶ Πτολεμαίου τὰ Ἀριστοτέλους, τινὲς καπηλείας χάριν τὰ τυχόντα συγγράμματα λαμβάνοντες ἐκέδρουν καὶ ἔσηπον διὰ παραθέσεως νέων πυρρῶν, ἵνα σχοῖεν δῆθεν τὴν ἐκ τοῦ χρόνου ἀξιοπιστίαν· ἢ δι' ὁμωνυμίας συγγραφέων ἢ συγγραμμάτων ἢ ὑπομνημάτων.*

namen, wie dem des Pythagoras selbst oder berühmter Pythagoreer oder doch solcher, welche in Alexandria zu Pythagoreern erklärt worden waren, versehen und überdiess noch durch Dorismen beglaubigt, welche der philosophischen κοινὴ äusserlich aufgeklebt sind, um dem ohnehin schon übergläubigen Publicum durch eine solche Etiquette der Alterthümlichkeit und Ursprünglichkeit vollends zu imponiren. Wenn man nun von diesen Sachen, deren grosse Mehrzahl wir nur noch in Fragmenten übrig haben, nach Boeckhs Vorgange bisher diejenigen Stücke ausnahm, welche des Philolaus Namen führen, da dieser wenigstens ein alter pythagoreischer Schriftsteller gewesen sein soll, so hat sich zunächst gefunden, dass weder aus Plato noch aus Aristoteles sich diess Letztere irgendwie bestätigen lasse, dass im Gegentheil das negative Verhalten des Aristoteles zu einem vermeinten Werke des wahren Philolaus den schlimmsten Verdacht dagegen erwecke[1]. Die eigentliche Entscheidung aber über Echtheit oder Unechtheit jener Fragmente und damit dieses Werkes wird nur erlangt werden können durch eingehende Prüfung der Bruchstücke selbst. Stammen sie aus einem echten Werke eines alten Pythagoreers, so werden sie ohne Zweifel von den anerkannt unechten Machwerken späterer Fälscher sich merklich unterscheiden; wir werden ferner neue, interessante Aufschlüsse über den Pythagoreismus aus ihnen zu erwarten haben und von Dingen hören, die bei Aristoteles vielleicht vermisst werden; endlich versteht es sich von selbst, dass sie keine Spuren späterer Philosopheme, also nichts Platonisches, Aristotelisches, Stoisches u. s. w. enthalten dürfen. Ganz dasselbe ist ja der Fall bei den Fragmenten anderer alter Philosophen, eines Xenophanes, Parmenides und Empedocles, eines Heraclit oder Anaxagoras, die durch Originalität des Inhalts wie der Sprache uns fesseln, belehren und für sich gewinnen.

Bei dem Geschäft, die Fragmente des sog. Philolaus zunächst mit anderweitigen Pythagoricis oder vielmehr Pseudopythagoricis zu vergleichen, findet man nun sehr bald, dass jene mit diesen nach Inhalt und Sprache vielfach, mitunter wörtlich übereinstimmen: welche Reihe von Coincidenzpuncten die Folgerung nahe legt, dass die Bücher un-

[1] Wie diess auch Rose a. a. O. p. 2 mit Recht hervorhebt.

seres Fragmentisten aus demselben oder doch einem ähnlichen Bildungskreise stammen, als welchem die Verfasser jener untergeschobenen Schriftstücke auch angehören. Einige Beispiele, bei denen es aber auf Vollständigkeit nicht abgesehen sein soll, werden diess darthun. So erklärt ein Fragment, welches den Namen des Pythagoreers Onatus trägt, dass Gott Geist und Seele und *ἁγεμονικὸν* der gesammten Welt sei[1]; denselben stoischen Ausdruck finden wir wiederholt bei unserm Fragmentisten, dass er Gott als *ἁγεμὼν* oder *ἁγεμονικὸν* bezeichnet[2]. Wenn derselbe Onatus die Wendung gebraucht, dass die übrigen Götter, als Gestirne gedacht, sich um den ersten Gott, den er gleich dem Fragmentisten in das Centrum der Welt setzt, wie Tänzer um den Koryphaeen bewegten[3], so finden wir beim Fragmentisten genau dasselbe[4]. Ferner ist ihm die Vorstellung von der Ewigkeit der Welt mit andern neupythagoreischen Fragmenten gemeinsam, neben welcher doch wieder eine Erschaffungstheorie bei beiden herläuft. So besagt ein wunderliches Stück des „Pythagoras“: *Πυθαγόρας φησὶ γεννητὸν κατ' ἐπίνοιαν τὸν κόσμον, οὐ κατὰ χρόνον· ἄρξασθαι δὲ τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου ἀπὸ πυρὸς καὶ τοῦ πέμπτου στοιχείου*[5]. Ebenso sagt der Fragmentist: *ᾗς ὅδε ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος καὶ ἐς αἰῶνα διαμένει*[6] und an einer andern Stelle: *ὁ κόσμος εἷς ἐστίν· ἤρξατο δὲ γίνεσθαι ἄχρι τοῦ μέσου*, d. h. vom Aether her nach dem Mittelpunkt zu, wobei freilich der Ausdruck, wie der Gedanke selbst, unklar ist[7]. Dieselbe Ansicht finden wir nun bei Ocellus, der auf die Ewigkeit der Welt ein ganz besonderes Gewicht legt[8]. Mit diesem Ocellus findet sich unser Fragmentist überhaupt in der bedenklichsten, mitunter wörtlichen Uebereinstimmung, worauf schon Zeller und Rose aufmerksam geworden sind, ohne freilich die sich daraus ergebenden Consequenzen vollständig zu ziehen.

[1] Stob. Ekl. Phys. c. 2 p. 39. ed. Meineke p. 25.
[2] Philo de opif. mund. S. 24, 10 (ed. Mangey).
[3] A. a. O.
[4] A. a. O. c. 22 p. 488. ed. Meineke p. 134.
[5] A. a. O. c. 21 p. 450. ed. Mein. p. 126—127. Vgl. Rose a. a. O. p. 93.
[6] A. a. O. c. 20 p. 420. ed. Meineke p. 116.
[7] A. a. O. c. 14 § 7. p. 360—362. ed. Meineke p. 97. Boeckhs Uebersetzung dieser Stelle (p. 91) ist mir unverständlich.
[8] Bei Mullach, Fragm. philos. Parisiis, 1860. p. 392.

Ich will diese Uebereinstimmung durch Gegenüberstellung der frappantesten Stellen zeigen:

Philolaus.	Ocellus.
παρὸ καὶ ἄφθαρτος καὶ ἀκαταπόνατος διαμένει τὸν ἄπειρον αἰῶνα· οὔτε γὰρ ἔντοσθεν ἄλλα τις αἰτία δυναμικωτέρα αὐτᾶς εὑρεθήσεται οὔτ' ἔκτοσθεν φθεῖραι αὐτὸν δυναμένα, ἀλλ' ἦς ὅδε ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος καὶ ἐς αἰῶνα διαμένει εἷς etc.[1]	*Ἄφθαρτον καὶ ἀνώλεθρον τὸ πᾶν· Εἰ δὲ καὶ δοξάζοι τις αὐτὸ φθείρεσθαι ἤτοι ὑπό τινος τῶν ἔξω τοῦ παντὸς φθαρήσεται δυναστευόμενον ἢ ὑπό τινος τῶν ἐντός· οὔτε δ' ὑπό τινος τῶν ἔξωθεν· ἐκτὸς γὰρ τοῦ παντὸς οὐδέν· τὰ γὰρ ἄλλα κ. τ. λ. — εἰ δὲ οὔτε ὑπό τινος τῶν ἔξωθεν οὔτε ὑπό τινος τῶν ἔνδοθεν φθαρήσεται τὸ πᾶν, ἄφθαρτος ἄρα καὶ ἀνώλεθρος ὁ κόσμος* etc.[2]
καὶ ὃ μὲν ἐςαεὶ διαμένει κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ὡσαύτως ἔχων.[3]	*τὸ δὲ γὲ ὅλον καὶ τὸ πᾶν — ἀεὶ κατὰ ταὐτὸ καὶ ὡσαύτως διατελεῖ καὶ ἴσον καὶ ὅμοιον αὐτὸ ἑαυτοῦ.*[4]
καὶ τὸ μὲν ἀμετάβολον ἀπὸ τᾶς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς μέχρι τᾶς σελάνας περαιοῦται, τὸ δὲ μεταβάλλον ἀπὸ τᾶς σελάνας μέχρι τᾶς γᾶς.[5]	*Ἰσθμὸς γάρ ἐστιν ἀθανασίας καὶ γενέσεως ὁ περὶ τὴν σελήνην δρόμος. Τὸ μὲν ἄνωθεν ὑπὲρ ταύτης πᾶν καὶ τὸ ἐπ' αὐτῆς θεῶν κατέχει γένος· τὸ δ' ὑποκάτω σελήνης νείκους καὶ φύσεως.*[6]
— τὸ δ' ἐξ ἀμφοτέρων τούτων, τῶ μὲν ἀεὶ θέοντος θείω, τῶ δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντος γεννατῶ, κόσμος.[7]	*— τὸ δὲ ἐξ ἀμφοτέρων αὐτῶν, τοῦ μὲν ἀεὶ θέοντος θείου, τοῦ δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντος γενητοῦ, κόσμος ἄρα ἐστίν.*[8]

[1] Stob. Ekl. Phys. c. 20 p. 420. ed. Meineke p. 116.
[2] Mullach, Fragm. philos. Parisiis. 1860. p. 392.
[3] A. a. O. p. 422. ed. Meineke p. 117.
[4] p. 390 (ed. Mullach).
[5] A. a. O. p. 420. ed. Meineke p. 117.
[6] p. 394 ebend.
[7] A. a. O. p. 422. ed. Meineke p. 117.
[8] p. 400 ebend.

Aber auch mit anderweitigen pythagoreischen und nichtpythagoreischen Fragmenten findet sich Uebereinstimmung:

Philolaus.	Moderatus.
νῦν δὲ οὗτος καττὰν ψυχὰν ἁρμόσδων αἰσθήσι πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται.[1]	(τὴν ἁρμονίαν) ὡς μὲν ἁπλῶς εἰπεῖν τὴν τὰ διαφέροντα ὁπωςοῦν σύμμετρα καὶ προσήγορα ἀπεργαζομένην ἀναφέρει εἰς τὴν ψυχὴν Μοδέρατος.[2]
Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν.[3]	Timaeus περὶ ψυχᾶς κόσμω. Τὰ δ' ἐν μέσῳ ἱδρυμένα ἑστία θεῶν.[4]
Κὰν τῷ αὐτῷ· ἐν τᾷ σφαίρᾳ σώματα πέντε ἐντί, πῦρ ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀὴρ καὶ ἁ τᾶς σφαίρας κυκλὰς πέμπτον.[5]	Pythagoras. Πέντε δὲ σχημάτων ὄντων στερεῶν, ἅπερ καλεῖται καὶ μαθηματικὰ, ἐκ μὲν τοῦ κύβου φησὶ (sc. Pythagoras) γεγονέναι τὴν γῆν, ἐκ δὲ τῆς πυραμίδος τὸ πῦρ, ἐκ δὲ τοῦ ὀκταέδρου τὸν ἀέρα, ἐκ δὲ τοῦ εἰκοσαέδρου τὸ ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ δωδεκαέδρου τὴν τοῦ παντὸς σφαῖραν.[6]
τὸ μὲν οὖν ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος, ἐν ᾧ τὴν εἰλικρίνειαν εἶναι τῶν στοιχείων, ὄλυμπον καλεῖ etc.[7]	Τινὲς εἶναι τὰ πρῶτα σώματα ἄτομα, πρὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων στοιχειωδέστερα· εἰλικρινῆ δὲ ὄντα καὶ πεπληρωμένα πάντῃ καθαρᾶς πρώτης οὐσίας μὴ δέχεσθαι μηδ' ὁπωστινοῦν εἰς αὐτὰ διαίρεσιν.[8]

[1] Stob. Ekl. Phys. c. 1 p. 10. ed. Meineke p. 2.

[2] Stob. Ekl. Phys. c. 41 § 32 p. 864. ed. Meineke p. 263.

[3] Stob. Ekl. Phys. c. 22 p. 488. ed. Meineke p. 134.

[4] Timaei Locr. περὶ ψυχᾶς κόσμω ed. Stallbaum p. 433 (ad calcem Timaei Plat.)

[5] Stob. Ekl. Phys. c. 1 p. 10. ed. Meineke p. 3, welcher κυκλὰς statt ὁλκὰς liest.

[6] Ebend. c. 21 § 6 p. 450. ed. Meineke p. 126—7. Vgl. Rose p. 93.

[7] Ebend. c. 22 § 1 p. 488. ed. Meineke p. 134.

[8] Ebend. c. 41 § 32 p. 860. ed. Meineke p. 262.

Philolaus.

Ὁ κόσμος εἷς ἐστίν. ἤρξατο δὲ γίνεσθαι ἄχρι τοῦ μέσου, καὶ ἀπὸ τοῦ μέσου εἰς τὸ ἄνω διὰ τῶν αὐτῶν τοῖς κάτω ἐστὶ τὰ ἄνω τοῦ μέσου ὑπεναντίως κείμενα τοῖς κάτω[1].

— — ὑαλοειδῆ τὸν ἥλιον, δεχόμενον μὲν τοῦ ἐν τῷ κόσμῳ πυρὸς τὴν ἀνταύγειαν, διηθοῦντα δὲ πρὸς ἡμᾶς τό τε φῶς καὶ τὴν ἀλέαν, ὥστε τρόπον τινὰ διττοὺς ἡλίους γίγνεσθαι, τό τε ἐν τῷ οὐρανῷ πυρῶδες καὶ τὸ ἀπ' αὐτοῦ πυροειδὲς κατὰ τὸ ἐσοπτροειδές· εἰ μή τις καὶ τρίτον λέξει τὴν ἀπὸ τοῦ ἐνόπτρου κατ' ἀνάκλασιν διασπειρομένην πρὸς ἡμᾶς αὐγήν.[3]

Ὁ Φιλόλαος τὴν τοῦ τριγώνου γωνίαν τέταρσιν ἀνέθηκε θεοῖς, Κρόνῳ καὶ Ἅιδῃ καὶ Ἄρει καὶ Διονύσῳ — — τὴν — δὲ — τοῦ τετραγώνου γωνίαν Ῥέας καὶ Δήμητρος καὶ

Chrysippus.

— τελευταίαν τὴν τῆς γῆς (sc. σφαῖραν εἶναι) περὶ τὸ μέσον σημεῖον τοῦ κόσμου κειμένης, ὃ δὴ τοῦ παντός ἐστι κάτω, ἄνω δὲ τὸ ἀπ' αὐτοῦ εἰς τὸ κύκλῳ πάντῃ[2].

Empedocles.

Ἐμπεδοκλῆς· δύο ἡλίους, τὸν μὲν ἀρχέτυπον, πῦρ, ὃν ἐν τῷ ἑτέρῳ ἡμισφαιρίῳ τοῦ κόσμου, πεπληρωκὸς τὸ ἡμισφαίριον, ἀεὶ κατ' ἀντικρὺ τῇ ἀνταυγείᾳ ἑαυτοῦ τεταγμένον· τὸν δὲ φαινόμενον, ἀνταύγειαν, ἐν τῷ ἑτέρῳ ἡμισφαιρίῳ, τῷ τοῦ ἀέρος τοῦ θερμομιγοῦς πεπληρωμένῳ, ἀπὸ κυκλοτεροῦς τῆς γῆς κατ' ἀνάκλασιν γιγνομένην εἰς τὸν ἥλιον κρυσταλλοειδῆ, συμπεριπλεκομένην τῇ κινήσει τοῦ πυρίνου. Ὡς δὲ βραχέως εἰρῆσθαι συντεμόντι, ἀνταύγειαν εἶναι τοῦ περὶ τὴν γῆν πυρὸς τὸν ἥλιον, τροπὴν δὲ γίγνεσθαι ὑπὸ τῆς περιεχούσης αὐτὸν σφαίρας κωλυομένου ἄχρι παντὸς εὐθυπορεῖν καὶ ὑπὸ τῶν τροπικῶν κύκλων.[4]

φαίνονται δὲ καὶ οἱ Πυθαγορικοὶ τὸν Τυφῶνα δαιμονικὴν ἡγούμενοι δύναμιν. Λέγουσι γὰρ ἐν ἀρτίῳ μέτρῳ ἕκτῳ καὶ πεντηκοστῷ γεγονέναι Τυφῶνα· καὶ πάλιν τὴν

[1] Stob. Ekl. Phys. c. 14 § 7 p. 360. ed. Meineke p. 97.
[2] Ebend. c. 21 § 5 p. 448. ed. Meineke p. 126.
[3] Ebend. c. 25 p. 530. ed. Meineke p. 144.
[4] A. a. O. p. 530. ed. Meineke p. 144—145.

Ἑστίας ἀποκαλεῖ — τὴν — τοῦ δυωδεκαγώνου γωνίαν Διὸς εἶναί φησιν.[1]

μὲν τοῦ τριγώνου Ἅιδου καὶ Διονύσου καὶ Ἄρεος εἶναι, τὴν δὲ τοῦ τετραγώνου Ῥέας καὶ Ἀφροδίτης καὶ Ἑστίας καὶ Ἥρας, τὴν δὲ τοῦ δωδεκαγώνου Διὸς, τὴν δὲ τοῦ ἑκκαιπεντηκονταγωνίου Τυφῶνος, ὡς Εὔδοξος ἱστόρηκεν.[2]

Ἀρχύτας δὲ καὶ Φιλόλαος ἀδιαφόρως τὸ ἓν καὶ μονάδα καλοῦσι καὶ τὴν μονάδα ἕν.[3]

Ἡ μέντοι δεκὰς πάντα περαίνει τὸν ἀριθμὸν, ἐμπεριέχουσα πᾶσαν φύσιν ἐντὸς αὑτῆς ἀρτίου τε καὶ περιττοῦ, κινουμένου τε καὶ ἀκινήτου, ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ· περὶ ἧς καὶ Ἀρχύτας ἐν τῷ περὶ τῆς δεκάδος καὶ Φιλόλαος ἐν τῷ περὶ φύσεως πολλὰ διεξίασιν.[4]

Philolaus.

Τῶν Πυθαγορείων τινὲς μέν, ὧν ἐστι Φιλόλαος, τὸ γεωφανὲς αὐτῆς εἶναι διὰ τὸ περιοικεῖσθαι etc.[5]

Οἱ Πυθαγόρειοι γεώδη φαίνεσθαι τὴν σελήνην.[6]

Man könnte nun freilich noch auf den Ausweg gerathen, dass man sagt, die Bücher des Philolaus stimmten mit andern unechten Pythagoricis nur als deren Quelle, Vorbild oder Thema überein: sie seien eben das allen untergeschobenen Producten der spätern Zeit zu Grunde liegende alte, echte Werk eines wirklichen Pythagoreers. Diese Ausflucht, welche nach Kenntnissnahme der bereits angeführten Proben freilich den der griechischen Philosophie und Philosophensprache kundigen Lesern nicht eben sonderlich zusagen wird, vollends abzuschneiden, bleibt nun noch übrig, die Fragmente selbst, wenigstens die hauptsächlichsten davon, einzeln durchzugehen und in ihnen die deutlichen, unleug-

[1] Proclus ad Eukl. El. p. 46.
[2] Plutarch de Osir. et Is. c. 30.
[3] Theo Smyrn. Plat. Math. c. 4.
[4] Ebend. c. 49.
[5] Stob. Ekl. Phys. I. c. 26 p. 562. ed. Meineke p. 153.
[6] Placita Phil. II, 30.

baren Kennzeichen einer Zeit nachzuweisen, welche die platonische und aristotelische Philosophie längst hinter sich hat und in den spätern unproductiven, gedankenschwachen Eklecticismus und Synkretismus bereits verfallen ist.

II.

1. Billig wird dabei mit dem grossen vom Stobaeus Ekl. Phys. c. 20. p. 420 (ed. Mein. p. 116) aufbewahrten Fragmente begonnen, von dem schon die Rede gewesen ist und das in seinem Zusammenhange folgendermaassen lautet: *Φιλόλαος ἄφθαρτον τὸν κόσμον εἶναι. λέγει γοῦν οὕτως ἐν τῷ περὶ ψυχῆς· παρὸ καὶ ἄφθαρτος καὶ ἀκαταπόνατος διαμένει τὸν ἄπειρον αἰῶνα· οὔτε γὰρ ἔντοσθεν ἄλλα τις αἰτία δυναμικωτέρα αὐτᾶς εὑρεθήσεται οὔτ' ἔκτοσθεν φθεῖραι αὐτὸν δυναμένα, ἀλλ' ἦς ὅδε ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος καὶ ἐς αἰῶνα διαμένει, εἷς ὑπὸ ἑνὸς τῶν συγγενέων καὶ κρατίστω καὶ ἀνυπερθέτω κυβερνώμενος· ἔχει δὲ καὶ τὰν ἀρχὰν τᾶς κινάσιος τε καὶ μεταβολᾶς ὁ κόσμος εἷς ἐὼν καὶ συνεχὴς καὶ φύσι διαπνεόμενος καὶ περιαγεόμενος ἐξ ἀιδίω. καὶ τὸ μὲν ἀμετάβλατον αὐτοῦ τὸ δὲ μεταβάλλον ἐστί· καὶ τὸ μὲν ἀμετάβολον ἀπὸ τᾶς τὸ ὅλον περιεχοίσας ψυχᾶς μέχρι τᾶς σελάνας περαιοῦται, τὸ δὲ μεταβάλλον ἀπὸ τᾶς σελάνας μέχρι τᾶς γᾶς· ἐπεὶ δέ γα καὶ τὸ κινέον ἐξ αἰῶνος ἐς αἰῶνα περιπολεῖ, τὸ δὲ κινεόμενον ὡς τὸ κινέον ἄγει, οὕτω διατίθεται ἀνάγκα τὸ μὲν ἀεικίνατον τὸ δὲ ἀειπαθὲς εἶμεν, καὶ τὸ μὲν νῶ καὶ ψυχᾶς ἀνάκωμα πᾶν, τὸ δὲ γενέσιος καὶ μεταβολᾶς, καὶ τὸ μὲν πρᾶτον τᾷ δυνάμι καὶ ὑπερέχον, τὸ δ' ὕστερον καὶ καθυπερεχόμενον· τὸ δ' ἐξ ἀμφοτέρων τούτων, τῶ μὲν ἀεὶ θέοντος θείω, τῶ δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντος γεννατῶ, κόσμος. διὸ καὶ καλῶς ἔχει λέγειν κόσμον εἶμεν ἐνέργειαν ἀίδιον θεῶ τε καὶ γενέσιος κατὰ συνακολουθίαν τᾶς μεταβλαστικᾶς φύσιος. καὶ ὃ μὲν ἐς ἀεὶ διαμένει κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ὡσαύτως ἔχων, τὰ δὲ καὶ γινόμενα καὶ φθειρόμενα πολλά· καὶ τὰ μὲν φθορᾷ ὄντα καὶ φύσι κατὰ μορφὰς σώζεται, τᾷ γονᾷ πάλιν τὰν αὐτὰν μορφὰν ἀποκαθιστάντα τῷ γεννάσαντι πατέρι καὶ δαμιουργῷ.*

Mit Recht bemerkt Zeller[1], dass in diesem Stücke zu

[1] A. a. O. p. 269. Vgl. Rose i. a. W. p. 91—93, wo besonders auf diess Fragment eingegangen wird.

viele Anzeichen eines späteren Ursprungs zusammentreffen, als dass wir es für echt halten oder auch nur Boeckhs Annahme eines echten Grundstocks, dem der Berichterstatter Einzelnes beigefügt hätte, wahrscheinlich finden könnten. Gleich der Anfang erinnere auf bedenkliche Weise an den platonischen Timaeus (p. 33 A fgg. p. 34 B) und noch mehr an Ocellus Lucanus. Die Ewigkeit der Welt, ein bei den Neupythagoreern beliebtes Thema, habe wahrscheinlich erst Aristoteles [1], die Weltseele Plato, von welchem dafür namentlich Tim. p. 36 E folgg. hier benutzt zu sein scheine, in die Philosophie eingeführt, den echten Pythagoreern müssten beide Lehren abgesprochen werden. Die Art, wie der angebliche Philolaus die Welt über dem Monde als das *ἀμετάβλητον*, der unter dem Monde, dem *μεταβάλλον*, entgegensetze, knüpfe zwar an Pythagoreisches an, laute aber in dieser Fassung mehr aristotelisch und erinnere namentlich an die Schrift *περὶ κόσμου* c. 2 p. 392 a 29 folgg. Ebenso lasse sich in den Worten *κόσμου ἦμεν — φύσιος* der Einfluss der aristotelischen Terminologie kaum verkennen. Die Entgegensetzung des *κατὰ ταὐτὸ καὶ ὡσαύτως ἔχον* und der *γιγνόμενα καὶ φθειρόμενα πολλὰ* sei gewiss nicht vorplatonisch, die Bemerkung, dass das Vergängliche durch die Zeugung seine Form unvergänglich erhalte, treffen wir gleichfalls bei Plato und Aristoteles und sie scheine auch die platonisch-aristotelische Unterscheidung von Form und Materie vorauszusetzen; von den letzten Worten endlich: *τῷ γεννήσαντι πατέρι καὶ δαμιουργῷ* bemerke auch Boeckh, dass sie aus dem Timaeus p. 37 C stammen, aber sie deshalb dem Berichterstatter zuzuweisen, seien wir schwerlich berechtigt. So weit Zeller, dessen übrigens hinlänglichen und fast durchweg schlagenden Argumenten nur Weniges hinzuzufügen ist. Der Hauptgedanke in dem ganzen Fragment ist der Gegensatz eines ewigen und vergänglichen Welttheiles, wovon der erstere mit dem bekannten bei Plato für die Ideenwelt ge-

[1] Diess halte ich freilich für einen Irrthum Zellers. Die Neupythagoreer knüpften in dieser Hinsicht wohl an die Stoiker, diese bekanntlich an Heraclit an, welcher die Ewigkeit der Welt bereits gelehrt zu haben scheint. (Vergl. Stob. Ekl. Phys. c. 21 p. 454. ed. Meineke p. 127). Letzteres führt übrigens Zeller selbst an (a. a. O. I. p. 459. 2. II. p. 511 Anm. 1).

bräuchlichen Ausdruck τὸ κατὰ ταὐτὸ καὶ ὡσαύτως ἔχον bezeichnet wird. Dieser Gegensatz aber ist bekanntlich erst das Resultat einer Kritik, die Plato, gestützt auf die parmenideische Unterscheidung von δόξα und ἐπιστήμη, am Heraclitcismus vollzog und fing erst seit Aristoteles an, kosmisch localisirt zu werden, indem nach Aufgeben der platonischen Ideenwelt dem dieser entsprechenden ἐκεῖ das grob materielle ἐνθάδε, das sublunarische Reich, entgegentritt. Was hatte wohl der alte Philolaus, mochte er Pythagoreer gewesen sein oder nicht, mit diesen Dingen zu schaffen? Dass dabei eine Etymologie des platonischen Dialogs Kratylus angewendet wird (τοῦ μὲν ἀεὶ θέοντος θείου vgl. Kratylus p.397 C) ist characteristisch; und die von Zeller schon zurückgewiesene Annahme Boeckhs, dass der Schluss des Fragments als ein späterer Zusatz zu einem echten Stücke des Philolaus betrachtet werden müsse, weil der darin vorkommende Ausdruck δημιουργὸς platonisch sei, wird auch dadurch unstatthaft gemacht, dass ganz derselbe Ausdruck δημιουργὸς in einem andern Fragmente [1] vorkommt, wo er gar nicht entfernt werden kann. Aber um auf den vorhin besprochenen Gegensatz des unvergänglichen und des vergänglichen Theiles der Welt noch einmal zurückzukommen, so liegt darin offenbar und mehr, als Zeller zuzugeben scheint, ein Widerspruch gegen das uns wohlbekannte Weltsystem der Pythagoreer und damit gegen ein anderes Stück des Fragmentisten selbst, worin diese pythagoreische Kosmologie adoptirt ist. Denn wenn in unserm Fragmente nach dem Vorgange einer entsprechenden aristotelischen Vorstellung, die bei den spätern Griechen (wie z. B. die Schrift περὶ κόσμου zeigt) ganz allgemein wurde, das Göttliche erst jenseits des Mondes beginnt, wo bleibt da die Lehre vom Centralfeuer, dem Sitze des Göttlichen nach pythagoreischer Ansicht? Unser Fragment bewegt sich in der Annahme, dass von der Erde, nicht vom Centralfeuer, der Mittelpunkt oder der Boden der Welt gebildet wird. Diese unleugbare Thatsache könnte man nun freilich zur Bestätigung der Hypothese Zellers verwerthen, dass deswegen eben das ganze Fragment bloss ein Einschiebsel in das echte Werk des Philolaus gewesen sein

[1] τὸ ἡγεμονικὸν — τρόπεως δίκην προυπεβάλλετο τῆς τοῦ παντὸς σφαίρας ὁ δημιουργὸς θεός. Ekl. Phys. c. 21 p. 452. ed. Mein. p. 127.

könne, da diess an andern Stellen die Pythagoreische Ansicht vom Centralfeuer vertrete, und eine solche Gedankenlosigkeit, einmal das alte pythagoreische Weltsystem und das anderemal die neuperipatetische Kosmologie zu lehren, auch einem Fälscher nicht zugetraut werden dürfe. Aber es wird sich bald zeigen, dass dieses Argument mehr Schein als Wahrheit erhalte, wie denn unser Fragmentist es auch sonst an Unklarheiten und Widersprüchen nicht fehlen lässt.

2. Schliessen wir an die Besprechung des obigen Stükkes daher gleich die desjenigen Fragmentes an, worin nun das sogenannte „philolaische" Weltsystem aufgestellt wird. Boeckh erklärt diess Fragment für einen besser erhaltenen Auszug, als andere Ueberbleibsel, und macht darauf aufmerksam, dass Meiners, welcher übrigens die Fragmente des sogenannten Philolaus beinahe alle verworfen hatte[1], diess als unverdächtig bezeichnet habe. In der That stimmt dasselbe, oberflächlich betrachtet, mit der von Aristoteles de coelo II, 13 (vgl. Metaphys. I, 5 p. 986 a. 8) angegebenen pythagoreischen Lehre vom Weltbau überein, so dass insofern also kein Grund vorhanden ist, von einem besondern „philolaischen" Weltsysteme zu reden. Es heisst beim Stobaeus: *Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν, βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως· καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον, πρῶτον δ' εἶναι φύσει τὸ μέσον, περὶ δὲ τοῦτο δέκα σώματα θεῖα χορεύειν, οὐρανὸν, πλανήτας, μεθ' οὓς ἥλιον, ὑφ' ᾧ σελήνην, ὑφ' ᾗ τὴν γῆν, ὑφ' ᾗ τὴν ἀντίχθονα, μεθ' ἃ σύμπαντα τὸ πῦρ ἑστίας περὶ τὰ κέντρα τάξιν ἐπέχον. τὸ μὲν οὖν ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος, ἐν ᾧ τὴν εἰλικρίνειαν εἶναι τῶν στοιχείων, ὄλυμπον καλεῖ, τὰ δὲ ὑπὸ τὴν τοῦ ὀλύμπου φορὰν, ἐν ᾧ τοὺς πέντε πλανήτας μεθ' ἡλίου καὶ σελήνης τετάχθαι, κόσμον· τὸ δ' ὑπὸ τούτοις ὑποσέληνόν τε καὶ περίγειον μέρος, ἐν ᾧ τὰ τῆς φιλομεταβόλου γενέσεως, οὐρανόν. καὶ περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίγνεσθαι τὴν σοφίαν, περὶ δὲ τὰ γενόμενα τῆς ἀταξίας τὴν ἀρετὴν, τελείαν μὲν ἐκείνην ἀτελῆ δὲ*

[1] Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom. Bd. I p. 598 Anm. p. 601. Meiners entwickelt über die pythagoreischen Schriften und Fragmente vielfach gesundere Ansichten, als die meisten seiner Nachfolger.

ταύτην[1]. Wir haben hier also, wie auch Aristoteles diess als altpythagoreische Weltansicht berichtet, in der Mitte der Welt das Centralfeuer und als äussersten Umkreis derselben den Uranos: dazwischen bewegen sich die fünf Planeten, Sonne, Mond, Erde und die Gegenerde, so dass mit Hinzurechnung des gleichfalls sich bewegenden Himmelsumfanges zehn himmlische Körper den Mittelpunkt umkreisen. So weit stimmt in unserm Fragmente Alles mit Aristoteles' Bericht, aber es sind darin nun weitere Zusätze gemacht, die Anstoss erregen müssen. Den „obersten Theil der Umfassung" (*τὸ ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος* — über die Gräcität gleich nachher) nennt der Fragmentist mit einem poëtischen Worte Olymp; den Raum zwischen diesem und dem Monde bis zur Erdatmosphäre herab, in dem die Planeten umlaufen, die Welt; den die Erde umgebenden Theil Himmel. Es werden also Olymp, Welt und Himmel örtlich unterschieden, indem für dasjenige, was gewöhnlich und auch im ersten Theile des Fragmentes selbst Himmel heisst, Olymp eingetreten ist, und Himmel im zweiten Theile die irdische Wolkenregion, die Atmosphäre der Erde bezeichnet. Es fällt uns dabei auf, dass der Begriff des *κόσμος*, welchen der allgemeinen Tradition nach zuerst Pythagoras aufgestellt und als Bezeichnung des gesammten Weltalls, wie sich das versteht, gebraucht haben soll, eine so curiose Beschränkung erfährt, wodurch die Erde ganz ausserhalb des Kosmos oder der Welt zu liegen kommt. Aber noch eine zweite Frage drängt sich uns auf, wo nämlich das Centralfeuer in der Vorstellung des Fragmentisten geblieben ist. Liegt diess auch ausserhalb der Welt? Oder hat es der Fragmentist bei seiner neuen Eintheilung ganz vergessen? Unser Erstaunen steigt, wenn wir, um Rath zu finden, weiter lesen. Am Schluss des Fragments ist nämlich die Dreitheilung wieder aufgegeben, und es wird zwischen einem Sitze der Weisheit und einem Sitze der Tugend unterschieden, wovon jener in die *τεταγμένα τῶν μετεώρων*, dieser in die *γενόμενα τῆς ἀταξίας* fällt. Wird man da nicht ganz von selbst zu der Ansicht gedrängt, dass der Verfasser des zweiten Fragments, weil er seinen sogenannten *οὐρανὸς*, nämlich das Stück

[1] Stob. Ekl. Phys. c. 22 p. 488. ed. Meineke p. 134.

des Universums unter dem Monde, als den Theil „des veränderlichen Werdens" bezeichnet (τὰ τῆς φιλομεταβόλου γενέσεως), ganz gleiche Anschauung hat mit dem Verfasser des ersten Fragments, welcher auch das ἀμετάβλατον von dem μεταβάλλον in derselben Art unterscheidet[1], dass er kein anderer ist, als dieser selbst? Ist aber diess der Fall, so wird man sich um so weniger der Consequenz entziehen können, in unserm Fragment eine Vermischung der spätern, auf Aristoteles zurückgehenden Kosmologie mit der älteren pythagoreischen anzunehmen, und damit fällt der Widerspruch zwischen dem ersten und dem zweiten der angeführten Stücke vielmehr in dieses letztere selbst hinein. Nach Aristoteles bildet die Erde den Mittelpunkt und das Unterste der Welt, je weiter von ihr weg, desto vollendeter die Bildungen: da hat die Unterscheidung des supralunarischen und des sublunarischen Theils seinen guten Sinn. Diese Unterscheidung hat aber keinen Sinn bei der Annahme eines Centralfeuers, welches noch dazu Sitz der lenkenden Gottheit ist. Oder sollen wir annehmen, dass jenseits der Erde, etwa in der Region der Antichthon, die unveränderliche Welt von Neuem wieder beginne, so dass die Erde mit ihrer Umgebung nur einen dazwischenliegenden Gürtel des Veränderlichen bilde? Davon sagt aber unser Fragment nichts, und der Schluss desselben widerlegt auch direct diese Auskunft. Wir werden also immer darauf zurückgeführt, im Kopfe unseres Fragmentisten eine Verquickung der pythagoreischen und aristotelischen Weltansicht anzunehmen, zufolge deren er zwar das Centralfeuer in die Mitte setzt, gleichwohl aber durch seine Unterscheidung der höhern jenseitigen und niedrigeren diessseitigen Sphäre die wesentliche Einheit des pythagoreischen Weltsystems aufhebt, wie sich diess am schärfsten durch die von ihm dem Worte κόσμος angethane Beschränkung zeigt. Man wird freilich verwundert fragen, wie so etwas denn möglich sei; worauf zur Antwort dienen mag, dass zur Zeit unseres Fragmentisten die aus der aristotelischen Weltansicht hervorgegangene Kosmologie und deren Unterscheidung des ἐκεῖ und ἐνθάδε so durchaus die allgemeine Ansicht bildete,

[1] Stob. Ekl. Phys. c. 20 § 2 p. 420. ed. Meineke p. 117. Vgl. oben S. 24 u. 25.

dass sie von ihm auch dann nicht ganz aufgegeben werden konnte, als er die Maske eines alten Pythagoreers anthat, in dessen System er sich nicht recht hineingedacht hat. Daher jene wunderliche Kreuzung beider miteinander unverträglichen Standpunkte: unser Fragmentist fängt im vorliegenden Stücke, seinem wohlbekannten Text aus Aristoteles de coelo II, 13 getreu mit Pythagoreismus an und hört, seiner eigenen gewohnheitsmässigen Ansicht nicht minder treu, mit Peripatetismus auf. Es ist überflüssig zu bemerken, dass der alte Philolaus, wie er kein Nachfolger der Peripatetiker sein konnte, wohl auch schwerlich die Worte *ὄλυμπος, κόσμος* und *οὐρανὸς* in der vom Fragmentisten angewendeten Bedeutung gebraucht hätte. Ueberhaupt ist die Sprache des ganzen Fragmentes, auch vom Inhalte abgesehen, nichts weniger als vertrauenerweckend. Man denke z. B. an den Ausdruck: *εἰλικρίνεια τῶν στοιχείων*. Boeckh weist denselben, nachdem er ihn erklärt hat[1], dem Berichterstatter zu, wie er bei schlimmen sprachlichen Anstössen, um die Abkunft der Fragmente von Philolaus zu retten, zu thun pflegt, aber dass diess Verfahren ungerechtfertigt ist, mitten in einem für echt erklärten Berichte des Stobaeus eine Aenderung des einfachen *ἄπειρον* in die so fern liegende *εἰλικρίνεια τῶν στοιχείων* durch den Berichterstatter anzunehmen, geht, denke ich, besonders daraus hervor, dass in demselben Fragmente noch ein paarmal ganz ähnliche Wendungen gebraucht werden. Wie *εἰλικρίνεια τῶν στοιχείων* statt *τὰ εἰλικρινῆ στοιχεῖα* und *τὸ ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος* für *τὸ ἀνωτάτω μέρος τὸ περιέχον*, so steht gleich hinterher *τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων* für *τὰ τεταγμένα* d. h. *τὰ εὖ τεταγμένα μετέωρα*, und *τὰ γενόμενα τῆς ἀταξίας* für *τὰ γενόμενα οὐ τεταγμένως*; welchen schwülstigen Gebrauch des Genitivs freilich Niemand dem alten Philolaus, um so eher aber Jeder einem neupythagoreischen Philolaus personātus zutrauen wird. *Εἰλικρίνεια* und

[1] »Es bleibt nichts weiter übrig als das reine Unbegrenzte, welches nicht durch Verbindung mit der Grenze ein Gewordenes wurde und in den Kosmos einging, kurz den Rest des unbegrenzten Urgrundes darunter zu verstehen. Hiermit vollkommen übereinstimmend ist Aristoteles' Zeugniss (Phys. III, 4), dass die Pythagoreer ausserhalb der gewordenen Welt oder des Kosmos das Unbegrenzte setzten (*καὶ εἶναι δὲ τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον*)« u. s. w. A. a. O. p. 98.

στοιχεῖον sind freilich aristotelische Termini, aber nicht minder weist der Schluss des Fragments, worin der Gegensatz von σοφία und ἀρετή vorkommt, auf des Aristoteles Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Tugend zurück, wovon sich die älteren Pythagoreer sicherlich nichts träumen liessen [1]).

[1] Ohne mich auf die an dieses Fragment sich noch weiter anknüpfenden astronomischen Fragen einlassen zu wollen, dessen man sich übrigens um so eher überhoben erachten darf, als das sogenannte philolaische Weltsystem, wie schon einmal bemerkt, in der That nichts weiter ist, als das von Aristoteles in der Schrift de coelo II, 13 und in der Metaphysik I, 5 p. 986 a. 8 geschilderte pythagoreische, kann ich doch nicht umhin, auf einen Punkt dieses Weltsystems zu kommen, der an sich interessant genug, wegen der verschiedenen ihm zu Theil gewordenen Auffassungen besondere Beachtung verdient. Ich meine die Antichthon. Aristoteles sagt uns, die Pythagoreer hätten einen solchen Weltkörper der Erde entgegengesetzt (τῇ γῇ ἐναντίαν) fingirt, um die Zehnzahl der um das Centralfeuer schwingenden Gestirne voll zu machen. Welche Stellung soll man nun der Antichthon anweisen? Boeckh erklärte in seiner ersten Besprechung der Sache (de Platonico systemate coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae. Heidelbergae, 1810) diese Gegenrede als »terra antipodum, sive eam cum nostra cohaerentem, sive diversam Philolans finxerit«. Aber nachdem er das erstere für wahrscheinlicher gehalten, gab er diese Meinung später auf und glaubte die Antichthon als einen besondern, für sich existirenden Himmelskörper ansehen zu müssen. So im Philolaus und in den Untersuchungen über das kosmische System des Platon (Berlin, 1852 p. 93). Dagegen blieb er auch noch in der letzten der angeführten Schriften der schon 1810 aufgestellten Hypothese treu, wonach die Antichthon für die Erdbewohner nicht nur das Centralfeuer verdecken, sondern wegen ihres Umlaufs in der Nähe der Erdbahn auch den Wechsel von Nacht und Tag — versteht sich in der Vorstellung der Pythagoreer und des Philolaus — herbei führen solle (vgl. de Platonico systemate etc. p. XXVIII. Philolaus p. 115. Untersuchungen p. 94). Er hat diese seine Meinung auch durch eine graphische Darstellung in der zuerst angeführten Schrift zu erläutern versucht. Ich glaube nun, dass Boeckh damit den Pythagoreern, welche wir uns trotz ihres Centralfeuers und der Antichthon immerhin als besonnene, mathematisch gebildete und naturbeobachtende Leute werden denken müssen, eine ich darf wohl sagen unmögliche Ansicht zutraut. Denn wenn zunächst Boeckh selbst mit Recht geltend macht, dass die Erdbewohner auf der von dem Centralfeuer abgewandten d. h. der von uns nördlich genannten Halbkugel ihres Planeten (nach den Pythagoreern) lebend gedacht werden müssten (a. a. O. p. 91), so scheint es einer Gegenerde nicht

3. Hier lässt sich am besten gleich ein Fragment aus des „Philolaus Bacchen“ anknüpfen, welches ebenfalls beim

zu bedürfen, um für sie das Centralfeuer zu verdecken. Diess kommt dann an irgend eine Stelle des südlichen Himmels für sie zu stehen und bleibt ihnen daher unsichtbar, auch wenn als diese Stelle nicht grade der südliche Pol gemeint sein sollte. Aus eben dem Grunde nun, weswegen die Erdbewohner das Centralfeuer nie zu sehen bekommen, sehen sie auch von ihrem Standpunkt aus die Antichthon nicht, die sich für sie jenseits »des Rückens der Erde« befindet. Wie kann also die Antichthon »durch ihren Schattenkegel« — so drückt Boeckh sich in den Untersuchungen p. 97 aus; vgl. Philolaus p. 117 — die Erscheinung von Tag und Nacht auf der Erde herbeiführen, wenn sie, wie Boeckh will, stets auf der uns Erdbewohnern abgekehrten, südlichen Hemisphäre des Himmels mit der Erde parallel um das Centralfeuer läuft? Und wie konnten die Pythagoreer auf eine solche Fiction verfallen, die in jedem Momente durch den Augenschein selbst widerlegt wurde? Einen stets unsichtbaren Centralkörper und eine stets unsichtbare Antichthon aus speculativem Interesse zu fingiren, war wenigstens nicht absurd; aber durch letztere, die stets unsichtbare Antichthon, die Erscheinung von Auf- und Niedergang der Sonne, den Wechsel der Tageszeiten, erklären zu wollen, das konnte ihnen doch nimmermehr in den Sinn kommen. Diese Erscheinung des Wechsels der Tageszeiten wird Jeder, der sehen kann, entweder aus der Bewegung der Sonne oder aus der Bewegung der Erde herleiten müssen: jenes thaten Plato, Aristoteles und das ihnen folgende ptolemäische Weltsystem, diess die Pythagoreer und das copernikanische System. Eines dritten zwischen Sonne und Erde tretenden Körpers bedarf es dazu nicht nur nicht, sondern es würde die Annahme eines solchen auch die Schwierigkeit nur erhöhen, ja eine Schwierigkeit schaffen, wo keine ist. Wenn Tag und Nacht nicht durch Bewegung von Erde oder Sonne erklärt werden, wie können sie durch einen dritten Körper erklärt werden, der als dazwischen tretender doch wenigstens zu Zeiten, z B. Morgens und Abends, beim Auf- und Untergang der Sonne, am Horizont sichtbar werden müsste? Und wie würden uns Nachts die Sterne sichtbar werden, wenn die Antichthon durch ihr Verdecken des Himmels Nacht herbeiführen soll? So konnten sich also nicht die Pythagoreer, so kann sich kein Mensch die Sache denken. Meiner Ansicht nach muss sie dem pythagoreischen System gemäss vielmehr so gedacht werden: es nahm an, dass die Erde, und zwar in 24 Stunden, um das Centralfeuer laufe; dadurch wird zugleich, wenn die Sonne an der Seite der Erde steht und, was Boeckh schon um des Centralfeuers willen richtig annimmt, die Erde dem Letzteren immer dieselbe (südliche) Seite ihrer Kugel zukehrt, sie sich also zugleich in 24 Stunden einmal um ihre Achse dreht, — es wird damit der Wechsel von Tag und Nacht ziemlich ausreichend für den Augenschein, wenn auch falsch, erklärt, indem

Stobaeus, aber in ziemlich trauriger Verfassung uns erhalten ist. Es heisst darin nach Meinekes Ausgabe[1]: Ὁ κόσμος εἷς ἐστίν. ἤρξατο δὲ γίνεσθαι ἄχρι τοῦ μέσου, καὶ ἀπὸ τοῦ μέσου εἰς τὸ ἄνω διὰ τῶν αὐτῶν τοῖς κάτω ἐστὶ τὰ ἄνω τοῦ μέσου ὑπεναντίως κείμενα τοῖς κάτω. τοῖς γὰρ κάτω τὰ κατωτάτω μέσα ἐστίν, ὥσπερ τὰ ἀνωτάτω, καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως. πρὸς γὰρ τὸ μέσον κατὰ ταυτά ἐστιν ἑκάτερα, ὅσα μὴ μετενήνεκται. Dass hier starke Verderbniss eingetreten ist, lehrt der erste Blick, aber wie der ursprüngliche Text auch immer gelautet haben mag, so darf doch soviel als feststehend angenommen werden, dass darin von einem Oben und Unten, ja sogar von einem Obersten und Untersten der Welt die Rede ist. Damit stimmt das vorhin besprochene Fragment überein, welches ja ebenfalls von einem πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον spricht und dann die Phrase τὸ ἀνωτάτω μέρος

— unter besagter Voraussetzung — die eine Hälfte der kugelförmigen Erde während eines Theiles der 24 Stunden von den Strahlen der Sonne getroffen, während eines andern Theiles aber nicht getroffen werden, d. h. den Wechsel der Tageszeiten erfahren wird. Hat man diess eingesehen, so wird man der Antichthon um so mehr einen andern Platz im System der Pythagoreer anweisen müssen, als Boeckh thut. Dieser lässt sie der Erde parallel vor derselben in der Art herlaufen, dass sie stets auf einer von der Erde nach dem Centralfeuer gezogenen graden Linie bleibt — diess scheint mir aber keineswegs die Ansicht der Pythagoreer gewesen zu sein. Vielmehr glaube ich, dass wir die Antichthon, wie der Ausdruck besagt und die aristotelischen Worte ἐναντίαν τῇ γῇ bestätigen, von der Erde aus seitwärts oder gar jenseits um das Centralfeuer herumlaufend denken müssen in einem diesem Mittelpunkte näheren, also kleineren Kreise. Sind dabei, wie dem Geiste des Systems entsprechend angenommen werden darf, die Umlaufszeiten der Erde und der Gegenerde ihren resp. Entfernungen vom Centralfeuer proportional, so kann auch die letztere für die Erdbewohner stets unsichtbar, ebenso unsichtbar wie das Centralfeuer selbst bleiben d. h. auf der uns abgewandten südlichen Himmelshälfte. Ebenso scheinen die Placita Philos. (VII, 11) die Sache zu fassen; so nimmt sie auch Ideler (Museum für Alterthumswissenschaft Bd. II. 1810. p. 407). Diese Ansicht bietet sich in der That so sehr von selbst dar, dass man annehmen muss, Boeckh habe die seinige eben nur behufs der Erklärung der Tagesphänomene aufgestellt, welche aber, wie ich gezeigt zu haben glaube, dadurch nicht erklärt werden können und auch ohnediess nach pythagoreischem Systeme unter den übrigens von Boeckh selbst gemachten Voraussetzungen ihre Erklärung finden.

[1] Ekl. Phys. c. 14 p. 360. ed. Meineke p. 97.

τοῦ περιέχοντος gebraucht. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet es denn auch Boeckh, indem er sagt „die Pythagoreer sollen nach Aristoteles de coelo II c. 2 allerdings ein Oben und Unten angenommen haben, dergestalt, dass unsere Halbkugel des Himmels die obere, die entgegengesetzte aber die untere sei, wovon Aristoteles das Gegentheil beweist“[1]. Sieht man zu, was Aristoteles in der angezogenen Stelle wirklich sagt, so ist es Folgendes: Es giebt Einige, so fängt er an, die eine rechte und eine linke Seite des Himmels annehmen, nämlich die sogenannten Pythagoreer; was sie damit meinen, muss untersucht werden. Falls nämlich am Himmel ein Rechts und ein Links angenommen werden muss, so ist es nothwendig, noch viel eher die ursprünglicheren Principien, als diese, anzunehmen. Diese sind das Oben und das Unten, das Vorn und das Hinten: — über deren Correlation in verschiedenen Verhältnissen Aristoteles sich weiter erklärt. Dann fährt er wörtlich so fort: „Desshalb muss man sich über die Pythagoreer wundern, dass sie bloss von diesen beiden Principien redeten, dem Rechts und dem Links, die vier andern aber ausliessen, die doch um nichts weniger maassgebend (κυρίας) sind“. Und gegen Ende des Kapitels, nachdem er seine Theorie entwickelt: „Klar ist demnach, dass der unsichtbare Pol das Obere ist und diejenigen, welche dort wohnen, sich auf der oberen Hemisphäre und zur Rechten befinden, wir aber auf der unteren und zur Linken, entgegengesetzt dem, was die Pythagoreer behaupten: denn diese lassen uns auf dem Oberen und zur rechten Seite sein, jene aber auf dem Unteren und zur Linken — wovon das Gegentheil stattfindet“. Aus diesen Anführungen geht als unzweifelhaft hervor, dass die Pythagoreer nicht von einem Oben und Unten, von einem Obersten und Untersten des Himmels gesprochen haben, sondern eben nur von einem Rechts und Links, wie ja ein solches auch auf der Kategorientafel des Alcmaeon, welchen wir uns, wenn auch nicht als Pythagoreer, doch als in enger Beziehung mit den Pythagoreern stehend denken müssen, erscheint. Darüber drückt sich Aristoteles so unzweideutig aus, dass auch die zuletzt angezogenen Worte nicht irre machen können, wo er sagt, es verhalte sich mit dem Oben

[1] Philolaus p. 92.

und Unten, dem Rechts und Links des Himmels entgegengesetzt, als die Pythagoreer lehrten. Da ist doch nur das Rechts und Links auf die Pythagoreer selbst zu beziehen, das Oben und Unten aber auf seine Erläuterung der pythagoreischen Ansicht. In seinen „Untersuchungen“ führt Boeckh (p. 103 folgg.) nun freilich noch ein Bruchstück aus der *συναγωγὴ Πυθαγορικῶν* [1] ins Feld, welches durch Simplicius im Commentar zur Schrift vom Himmel erhalten, zwar das grade Gegentheil enthält von dem, was Aristoteles im Text über das Verhältniss von Oben und Rechts, von Unten und Links am Himmel gesagt hat, übrigens aber doch den Pythagoreern die Annahme eines Oben und Unten am Himmelsgebäude zuschreibt. Gruppe und Boeckh haben sich bemüht, diesen Gegensatz, jeder in seiner Weise, zu heben, ein Gegensatz, welchen schon Alexander bemerkt hatte und wie der ihm folgende Simplicius dahin aufhebt, dass er richtig die auch nach Boeckhs Urtheil durchaus gesicherten Angaben der Schrift vom Himmel denen der *συναγωγὴ* vorzieht und in der letzteren einen verdorbenen Text annimmt. Aber mir ist nicht zweifelhaft, dass der Widerspruch aus einer ganz anderen Quelle, als aus einem blossen Schreibfehler stammt, dass er auch nicht in der von Boeckh vorgeschlagenen Weise beseitigt werden kann. Die Angabe der *συναγωγὴ* widerspricht vor allen Dingen der aristotelischen Schrift vom Himmel dadurch, dass sie den Pythagoreern überhaupt die Annahme eines Oben und Unten der Welt zuschreibt. Die *συναγωγὴ* wird daher vermuthlich eines jener spätern neuperipatetischen Machwerke sein, die man auf den Namen des Aristoteles setzte, und in unkritischen Zusammenstellungen und Auszügen aus Gott weiss welchen neupythagoreischen Schriften bestanden haben. Sie darf daher neben dem ausdrücklichen Zeugniss einer anerkannt echten aristotelischen Schrift gar keinen Glauben beanspruchen, so dass denn auch die verzweiflungsvollen Ausgleichungsversuche zwischen ihr und den abweichenden Angaben des Aristoteles wegfallen können. Bleibt es aber gewiss, dass die Pythagoreer dem einzig zuverlässigen Zeugniss zufolge kein Oben und Unten der Welt statuirten, sondern nur ein Rechts und Links, nun, so hat sich unser Fragmentist auch

[1] *Εἰς τὸ B τῶν περὶ οὐρανοῦ* p. 492. b. 47. (ed. acad.)

in dem jetzt vorgeführten Bruchstück so gut als in dem früheren, als ein Nichtpythagoreer verrathen, da seine kosmologischen Kategorien, so weit überhaupt von solchen bei ihm die Rede sein kann, anderweitige, namentlich durch den Peripatetismus bestimmte gewesen sein müssen, nicht solche, die wir den alten Pythagoreern zuschreiben dürfen. Dass übrigens in dem Fragment die Einheit der Welt so ausdrücklich hervorgehoben wird, dürfte auch nicht im Sinne jener Schule sein. Sinn hat diess doch nur im Gegensatz zu einer behaupteten Vielheit von Welten, wovon wir ausdrücklich erst seit Democritus hören [1]. Plato premirt daher zuerst die Einheit der Welt, von dem unser Fragmentist diess Dogma bezogen haben mag. Wenn endlich in dem Bruchstück von einem Anfang der Weltbildung die Rede ist, so stimmt diess nicht besonders mit der Angabe in dem zuerst besprochenen Fragmente: ὅδε ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος καὶ εἰς αἰῶνα διαμένει; und die hier wie auch sonst noch in den Fragmenten vorkommende gewöhnliche Bedeutung des Wortes κόσμος stimmt auch nicht mit der im zweiten Fragment gegebenen Definition überein [2]. So unerklärlich dergleichen Gedankenlosigkeiten für einen Philosophen — als solchen müssen wir uns doch immer den alten, von Plato als Autorität angeführten Philolaus denken — so selbstverständlich sind sie für einen neupythagoreischen, in Synkretismus sich ergehenden Fälscher, der also gar nicht, wie Boeckh es verlangt, als ein so gelehrter, scharfsinniger und verschmitzter Betrüger gedacht zu werden braucht, dass aus dem Alterthum kein zweites Beispiel dazu aufgestellt werden könnte [3].

4. Mit dem unter No. 2 besprochenen kosmologischen Stücke verbindet Boeckh die Inbetrachtnahme eines andern, welches seiner Meinung nach durch einen Stoiker uns erhalten worden ist, da der Ausdruck ἡγεμονικὸν darin vorkommt und platonische Worte eingemischt sind. Da nun in einem andern Fragmente der Ausdruck ἡγεμὼν für das

[1] Der näheren Begründung dieses Satzes kann ich mich im Hinweis auf Zellers sehr ausreichende Anführungen (Die Phil. d. Griechen Bd. I. 2te Aufl. p. 607 fgg.) wohl überhoben halten.

[2] Vgl. oben p. 27.

[3] Philolaus p. 182.

leitende Princip der Welt vorkommt[1] so möchte es wohl nicht zu gewagt sein, zu vermuthen, dass unser Fragmentist auch selbst den stoischen Ausdruck ἡγεμονικὸν habe setzen können. Es fragt sich aber, was er eigentlich darunter verstand. Boeckh meint das Centralfeuer. Und man höre auch den Context des Fragments im Stobaeus: *Τὸ δὲ ἡγεμονικὸν* (setzte Philolaus) *ἐν τῷ μεσαιτάτῳ πυρί, ὅπερ τρόπεως (τρόπιος) δίκην προυπεβάλλετο τῆς τοῦ παντὸς σφαίρας ὁ δημιουργὸς (θεός)*[2]. Hat da Boeckh nicht Recht, wenn er sagt: Die Sonderung des ordnenden Geistes von dem Weltfeuer im Mittelpunkte ist kein Grund gegen den philolaischen Ursprung der hier ausgedrückten Vorstellung: denn so wie Philolaus den Gott von den Urgründen schied (St. 1 u. 19), so und noch mehr musste er ihn auch von dem Feuer im Mittelpunkte trennen, welches ja ausdrücklich das erste Gefügte (*τὸ πρᾶτον ἁρμοσθέν*) genannt wird, und folglich etwas Gewordenes ist: es ist nicht der Gott noch die Weltseele, sondern nur der Sitz und Thron des Gottes, und zugleich das Herz des Weltalls, aber nicht die Seele, welche vielmehr von dem Herzen aus durch den ganzen Leib ausgedehnt ist. In diesem Mittelpunkte als dem Sitze des Göttlichen ist aber die Wirksamkeit des einen der höchsten Einheit verwandteren Urgrundes, der Grenze, überwiegend: daher jener auch selbst das Eine (*τὸ ἕν*) genannt wird: in dem Gegensatz des Centralen, dem Peripherischen oder Obersten muss also der entgegengesetzte Urgrund, das Unbegrenzte, herrschen[3]. Boeckh interpretirt also, wie man auch gar nicht anders kann, so, dass das ἡγεμονικὸν von Gott unterschieden und mit dem Centralfeuer identificirt werden müsse. Und ferner bezieht er auf das Centralfeuer auch ein anderes Fragment: *τὸ ἕν, τὸ πρᾶτον ἁρμοσθέν, ἑστία καλεῖται*[4], ebenso unzweifelhaft richtig. Denn *ἑστία* ist ja das Centralfeuer oben (vgl. p. 27) ausdrücklich genannt. Aber welchen Sinn geben diese an sich ganz unanstössigen, ja unzweifelhaft richtigen Erklärungen? Man überlege einmal. Unser Fragmentist erklärt wiederholt, dass Gott nicht bloss Schöpfer, son-

[1] Philo de mundi opif. ed. Mangey p. 24, 10.
[2] Stob. Ekl. Phys. c. 21 p. 452. ed. Meineke p. 127.
[3] p. 97—98.
[4] Stob. Ekl. Phys. c. 21 p. 468. ed. Meineke p. 129.

dern auch Regierer der Welt sei; er nennt ihn ἡγεμὼν und sagt, dass die Welt von ihm gelenkt werde (ὑπὸ ἑνὸς τῶν συγγενέων καὶ κρατίστω καὶ ἀνυπερθέτω κυβερνώμενος); hier sagt er nun, dass der ἡγεμὼν das ἡγεμονικὸν in den Weltmittelpunkt, das Feuer setze. Diess Feuer heisst auch Haus oder Wache des Zeus; ist nun diess Haus des Zeus selbst das ἡγεμονικὸν oder setzt Zeus sich als ἡγεμονικὸν in das Feuer hinein? Und berichtet uns wiederum nicht Athenagoras, dass „Philolaus" gesagt habe, ὥσπερ ἐν φρουρᾷ πάντα ὑπὸ τοῦ θεοῦ περιειλῆφθαι καὶ τὸ ἕνα εἶναι καὶ τὸ ἀνωτέρω τῆς ὕλης[1]. Nun soll das Centralfeuer das Eine sein und τρόπιος δίκαν fungiren? Wie kann doch das Centralfeuer das „Eine" heissen und wie kann diess „Eine" zusammengefügt heissen? Der Fragmentist ist sich offenbar selbst nicht klar und nicht stetig in seinen Anschauungen. Bald ist ihm Gott das ἡγεμονικὸν, bald das Centralfeuer, oder Gott setzt auch ein ἡγεμονικὸν in das Centralfeuer hinein. Dann ist Gott einmal nach pythagoreischer Anschauung das Eine, bald wieder ist das Centralfeuer das Eine, und damit die Sache voll werde, muss das Eine zusammengefügt werden. Wie der Fragmentist auf die letztere, völlig wahnschaffene Vorstellung gerathen sei, würde man auch nicht einmal vermuthen können, wenn nicht eine Stelle der aristotelischen Metaphysik die Aufklärung darüber an die Hand gäbe. Da heisst es nämlich: τοῦ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττὸν — nahmen die Pythagoreer an — τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον, τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττὸν) τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός[2]. Aristoteles will sagen, dass die Pythagoreer das Eine als die gemeinschaftliche Potenz oder Quelle des Graden und Ungraden und damit der Zahl überhaupt ansahen — unser Fragmentist aber versteht das Wort τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων τούτων so, dass er das ἓν zusammengefügt werden lässt![3] Vergleicht man seine Anschauungen der besprochenen Verhältnisse mit dem, was wir darüber von den

[1] Boeckh p. 151. de Legat. p. Chr. 6. p. 25. (ed. Oxon.)

[2] L. I c. 5 p. 986 a.

[3] Zellers bezügliche Anmerkung gegen Ritter (a. a. O. p. 270) widerlegt sich selbst. Der Begriff der graden wie der ungraden Zahl setzt eben den des Einen voraus.

Pythagoreern wissen, so ergiebt sich Folgendes. Diese scheinen die Gottheit unter der Kategorie der Einheit oder besser des Einen gefasst zu haben[1]: aus diesem Grunde konnten sie das Centralfeuer denn nicht die Einheit nennen. Aber auch davon abgesehen wäre eine solche Bezeichnung für einen Himmelskörper, mochte er auch noch so ideal und ätherisch gedacht werden, unmöglich gewesen. Das Centralfeuer wurde nach Aristoteles Διὸς φυλακή von ihnen genannt[2], vollständig angemessen, wenn es als Sitz des Zeus gedacht war. Dass der Sitz der Einheit nicht selbst Einheit sein und dass ein Feuerkörper nicht Einheit genannt werden kann, versteht sich in der That von selbst. So wenig irgend ein vernünftiger Mensch das Eine als zusammengefügt bezeichnen kann, so wenig konnte ein Pythagoreer das Centralfeuer, nach Platos Phaedrus hier ἑστία genannt, als Eines bezeichnen. In ein ganz besonderes Gedränge kommen wir aber noch bei unserm Fragmentisten, wenn wir an seine Weltseele denken. Wo soll denn deren Sitz sein? Im Uranos oder Aether allein doch unmöglich, also vermuthlich auch im Centralfeuer. Wir haben nun die Auswahl, ob wir Gott oder die Weltseele oder das Centralfeuer als ἡγεμονικὸν annehmen wollen, oder vielleicht lieber, wovon nachher mehr, die Zahl oder die Harmonie oder die Decas. Man muss verzweifeln, über diese Dinge zur Klarheit zu gelangen, weil nämlich keine Klarheit darin ist. Der Fragmentist wirft eben Pythagoreisches, Platonisches und Stoisches hier so hübsch durcheinander, dass nur das Eine als sicher sich ergiebt, dass er bei allen diesen Aufstellungen weder selbst ordentlich gedacht hat, noch einer festen Tradition irgend einer Schule, geschweige der pythagoreischen Lehre gefolgt ist.

5. Es wurde erwähnt, dass in den Fragmenten des vermeintlichen Philolaus die Gottheit als ἡγεμὼν oder wenn diess pythagoreischer klingt, als ἀγεμὼν bezeichnet werde. Ich komme damit zu jenem vielberühmten Bruchstück, das Philo uns aufbewahrt hat[3]. Es lautet: Ἐντὶ ὁ ἀγεμὼν καὶ

[1] Syrian. ad Arist. Metaphys. XIV, 1. (ed. Brandis p. 325. 326.)

[2] Aristot. de coelo II, 13.

[3] de opif. mund. ed. Mangey p. 24. 10.

ἄρχων ἁπάντων θεὸς εἷς ἀεὶ ἐών, μόνιμος, ἀκίνατος, αὐτὸς αὐτῷ ὅμοιος, ἅτερος τῶν ἄλλων. Auch von ihm behauptet Boeckh, es möchte nicht ganz wörtlich angeführt sein; aber was sollte Philo vermocht haben, die Ausdrücke zu ändern, die er ja zur Bestätigung seiner eigenen Ansichten nur gebrauchen konnte, wenn er sie wörtlich so anführte, wie er sie vorfand? Was aber Boeckh vermocht hat, an eine Verfälschung der Worte zu glauben, ist freilich begreiflicher. Von andern Terminis dieses Stückes abgesehen sind die Identität mit sich selbst (αὐτὸς αὐτῷ ὅμοιος) und das Anundfürsichsein (ἅτερος τῶν ἄλλων) so nachplatonisch moderne, so unpythagoreische Kategorien, dass sie dem wirklichen Philolaus schlechterdings nicht ertheilt werden durften. Es fragt sich aber ferner, wenn wir auch die Worte bei Seite lassen, ob dieser prägnante Monotheismus, den das Fragment bietet, den Pythagoreern zugeschrieben werden könne. Aus zuverlässigen Quellen hören wir über die Gottesvorstellung dieser Schule freilich nichts, aber grade diess muss dagegen bedenklich machen, ihr eine so ungewöhnliche, unvolksthümliche Ansicht, wie der Monotheismus noch zu ihrer Zeit war, zuzuertheilen. Man hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass Aristoteles an den verschiedenen Orten, wo er die pythagoreische Ansicht über die letzten Gründe auseinandersetzt, ihre Gotteslehre nicht mit einem Worte berühre, und dass Theophrast die Pythagoreer sogar ausdrücklich von denen zu unterscheiden scheine, welche die Gottheit als wirkende Ursache anführen [1]. Nach allen Spuren in der bessern Tradition sowohl als aus den allgemeinen Voraussetzungen über den wahren Character des alten Pythagoreismus, den Boeckh treffend als die specifisch dorische Philosophie bezeichnet, werden wir an ein so entschiedenes Aufgeben des Polytheismus, wie dasselbe in jenem Fragmente vorausgesetzt ist, bei den Pythagoreern nicht glauben dürfen. Die Durchbrechung des von den Dichtern zur höchsten Volksthümlichkeit erhobenen Polytheismus durch eine speculativere Gottesidee beginnt zwar in der griechischen Philosophie ziemlich früh, mit Xenophanes nämlich, und

[1] Zeller a. a. O. p. 171. Vgl. Brandis Handbuch d. Gesch. der griech.-röm. Phil. Bd. I. p. 484 fgg.

nimmt bei Anaxagoras und noch mehr bei Socrates und in dessen Schule seinen Fortgang, bis Aristoteles nach dem Vorgange der platonischen Leges (lib. X) mit dem *οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη εἷς κοίρανος* die Metaphysik krönt, aber im Wesen des Pythagoreismus scheint es gar nicht gelegen zu haben, mit kritischer Bestimmtheit den durch die Sitte geheiligten altväterlichen Vorstellungen von mehreren, nebeneinander waltenden Göttern entgegengetreten. Wenn das pythagoreische Eine als Symbol der Gottheit diesen Sinn gehabt hätte, wie würde Plato sich darauf zu berufen, wie würde Aristoteles diess zu berichten versäumt haben! Darf einer mythischen Darstellung überhaupt das Ansehen glaubwürdigen Berichtes beigelegt werden, so ist der platonische Phaedrus vielmehr dazu angethan, uns bei den Pythagoreern das gerade Gegentheil eines kritisch gewonnenen Monotheismus vermuthen zu lassen [1]. Wenn, sage ich, der noch jugendliche Plato in seinem Phaedrusmythus die pythagoreischen Welt-, Gottes- und Seelenvorstellungen reiner und ursprünglicher, als sonst wo, wiedergegeben hat, während er in andern Dialogen, wie z. B. im Timaeus, dem Erzeugniss eines reifen, durchaus selbständig gewordenen Denkens, die Dogmen jener Schule auf eigene Hand weiter führte und umbildete, so blieben die Pythagoreer aller Wahrscheinlichkeit nach den väterlichen Göttern eben so treu, wie den väterlichen Sitten und Einrichtungen überhaupt. Der Neupythagoreismus stand aber auf einer ganz andern Basis. Als er eintrat, war nicht nur der abstracte Monotheismus durch Aristoteles, sondern auch die Idee einer allgemeinen, ausnahmslosen Naturgesetzlichkeit durch die Stoa und noch mehr durch Epikurus längst erreicht, so dass die Einzigkeit Gottes sich nicht minder von selbst verstand, als die Geschiedenheit desselben (*ἑτερότης*) von der Welt. Unser Fragmentist erscheint daher hierin, wie überall, als der Sohn einer viel spätern Entwicklungsstufe des griechischen Denkens, und es ist dabei für ihn bezeichnend, dass er sich trotz seines so scharf gefassten Monotheismus doch wiederum, wie die sofort zu besprechenden Fragmente zeigen werden, nicht abhalten lässt, Volksgötter anzunehmen und sogar gruppen-

[1] Vgl. oben p. 10.

weise zu Aufstellungen, die philosophisch sein sollen, zu verwenden[1].

6. Die philosophische That der Pythagoreer besteht darin, im Gegensatz zu den hylozoistischen Tendenzen der ionischen Physiologen die Zahlen als Erklärungsmittel der Welt und deren Verhältnisse gebraucht zu haben: sie sahen, wie Aristoteles sagt, die Zahlen als das Ursprünglichste an und glaubten in ihnen die Vorbilder für das Seiende und das Werdende erblicken zu dürfen. So galt die Gerechtigkeit ihnen als eine Zahl, so die Seele und der Geist, ja das ganze Himmelsgebäude. Die Zahlen waren ihnen Principien und Elemente[2]. Dass die Pythagoreer in ihrer Stoechiologie auch die geometrischen Figuren und deren Verhältnisse angewandt hätten, davon sagt uns Aristoteles nichts; wir werden es daher ohne Weiteres auch nicht annehmen dürfen. Erst Alkmaeon scheint damit einen schwachen Anfang gemacht zu haben, und bei Plato finden wir dann neben den Zahlen auch das Geometrische zur Welterklärung verwerthet. Wir dürfen nicht zweifeln, dass diess eine jener Abweichungen von dem ältern Pythagoreismus bei Plato ist, wie er solche auch in andern Stücken sich erlaubt hat und seinen Principien gemäss sich erlauben musste. Diese Erweiterung der mathematischen Elementenlehre, wodurch das Geometrische bei ihm so in den Vordergrund tritt, gegenüber dem einfachen Zahlenprincip der alten Schule, hat nämlich für Plato ihren Grund darin, dass er von einer fundamentalen Unterscheidung des Ideellen und Materiellen ausgeht, welche in der mathematischen Stoechiologie sich nicht anders repräsentiren liess, als durch den Gegensatz von arithmetischer und geometrischer Grösse. Man wird zugeben müssen, dass Plato von seinem Standpunkt aus ein Recht, gewissermassen eine Verpflichtung hatte, Geometrie und ferner Stereometrie zur Erklärung der ausgedehnten, materiellen Welt anzuwenden, wenn er die Zahlen für die Ideenwelt reserviren musste. Für die Pythagoreer aber, welche die platonische Scheidung von Idee und gemeiner Wirklichkeit noch nicht vollzogen

[1] Man vergleiche vorläufig die bei Boeckh a. a. O. p. 154—157 abgedruckten Fragmente, welche Proclus erhalten hat.

[2] Metaphys. I c. 5. Vgl. Metaphys. XII, 6 p. 1080 b. 16. Ebend. c. 8 p. 1083 b. 16.



hatten, hat auch die Scheidung von Arithmetik und Geometrie in der Elementenlehre keinen Sinn, und wenn uns Aristoteles sagt, die Zahl sei ihr Erklärungsprincip der Dinge gewesen und habe bei ihnen die Elemente vertreten statt der bei den Joniern gebräuchlichen materiellen Elemente Feuer, Erde, Wasser u. s. w.[1], so dürfen wir kühn annehmen, dass die geometrischen Verhältnisse bei der Erklärung der Dinge von ihnen nicht zu Grunde gelegt wurden. Finden wir also von einem neupythagoreischen Schriftsteller etwa die vier (oder gar fünf) materiellen Elemente stereometrisch construirt, so werden wir anzunehmen haben, dass diess dem platonischen Timaeus entlehnt sei und nichts weiter bedeute, da die alten Pythagoreer erstlich weder materielle Elemente annahmen, noch auch geometrische, geschweige denn stereometrische Constructionen zur Erklärung der Dinge jemals versucht zu haben scheinen, wie diess Plato für die Elemente thut[2]. Damit wäre schon das oben p. 21 mitgetheilte Stück unseres Fragmentisten nebst der Parallelstelle des „Pythagoras" gerichtet. Wir finden aber ferner bei den Neupythagoreern, dass sie, da sie die platonische Unterscheidung des Ideellen und Materiellen vielfacht wieder aufgegeben oder wenigstens nicht klar durchdacht haben, nun auch häufig die Scheidung des Arithmetischen und Geometrischen aufgebend, Beides behufs einer wüsten Symbolik bunt durcheinander mengen. So hat denn auch unser Fragmentist in grossartigem Wirrwarr bald in Anknüpfung an den alten Pythagoreismus die Zahlen und deren Harmonie (zwischendurch wohl auch die Decas, wie wir später sehen werden), bald im Anschluss an den platonischen Timaeus die einfachsten geometrischen Figuren, wie Dreieck und Viereck, zu Principien erklärt. Noch mehr. Er hat, im Widerspruch mit seiner eben besprochenen, monotheistischen Gotteslehre den volksthümlichen Polytheismus in und mittels seiner geometrischen Stoechiologie zu Ehren gebracht, indem er die Winkel des Dreiecks, Vierecks und Zwölfecks gewissen Göttern widmet, um diese dadurch zu

[1] Vgl. oben p. 98 Anm. 1. Metaphys. I. c. 5 p. 985 b. 28.

[2] Damit ist zugleich Gruppes Bemerkung, die sich auf werthlose Zeugnisse (vgl. sein eigenes Urtheil p. 68) stützt, abgewiesen. (Archytas p. 64.) Dass es vor Plato keine Stereometrie gab, bezeugt dessen eigene Angabe Rep. L. VII. p. 528 B.

Vorstehern oder Vertretern der weltschöpferischen Potenzen, die in jenen Figuren stecken sollen, zu machen. Eigenthümlich ist ihm dieser Gedanke wohl nicht, wenn wir nämlich in Plutarchs Isis und Osiris Cap. 30 lesen: *Φαίνονται δὲ καὶ οἱ Πυθαγορικοὶ τὸν Τυφῶνα δαιμονικὴν ἡγούμενοι δύναμιν. λέγουσι γὰρ ἐν ἀρτίῳ μέτρῳ ἕκτῳ καὶ πεντηκοστῷ γεγονέναι Τυφῶνα· καὶ πάλιν τὴν μὲν τοῦ τριγώνου Ἅιδου καὶ Διονύσου καὶ Ἄρεος εἶναι, τὴν δὲ τοῦ τετραγώνου Ῥέας καὶ Ἀφροδίτης καὶ Δήμητρος καὶ Ἑστίας καὶ Ἥρας, τὴν δὲ τοῦ δωδεκαγώνου Διός, τὴν δὲ τοῦ ἑκκαιπεντηκονταγωνίου Τυφῶνος, ὡς Εὔδοξος ἱστόρηκεν.* In dieser Stelle ist unter andern Schwierigkeiten besonders wunderbar, dass Eudoxus die Mittheilung gemacht haben soll: Eudoxus, wenn der alte Knidier gemeint ist, gilt in der Legende selbst für einen Pythagoreer und Wundermann[1], dem aber kaum zuzutrauen ist, dass er, der Astronom und Mathematiker, in Wirklichkeit von den „Pythagorikern" solche Phantasieen erzählt haben werde. Es wird wohl ein Versehen des Plutarch sein, diesen Gewährsmann angeführt zu haben, oder es ist ein anderer, als der alte berühmte Eudoxus gemeint, der die Pythagoreer wohl besser kannte, als dass er dergleichen Dinge ihnen nachgeredet hätte, oder endlich, was mir am wahrscheinlichsten vorkommt, es ist die Mittheilung des Plutarch wieder aus einer untergeschobenen Schrift entlehnt, welche den Namen des „Pythagoreers" Eudoxus mit ebenso viel Recht oder Unrecht trug, als andere neupythagoreische Produkte andere berühmte Namen dieser Schule und ihrer Nebenschösslinge auch trugen. Ich werde zu dieser Vermuthung durch eine Notiz des Diogenes Laertius VIII, c. 8. § 89 bewogen, wo es von Eudoxus heisst: *τούτου διήκουσε Χρύσιππος ὁ Ἐρίνεω Κνίδιος τά τε περὶ θεῶν καὶ κόσμου καὶ τῶν μετεωρολογουμένων*, was ebenso neupythagoreisch klingt, als die Notiz der Eudokia (Viol. p. 193), dass er *περὶ θεῶν καὶ κόσμου καὶ τῶν μετεωρολογουμένων* geschrieben habe. Sollte nicht eine Schrift mit diesem Titel existirt haben, welche der Knidier Chrysippus, von seinem berühmten stoischen Namensvetter wohl zu unterscheiden, als von Eudoxus herrührend, herausgegeben hatte? Die von Plutarch angeführte Stelle scheint we-

[1] So bei Diogenes, aber auch Jamblichus, Theon v. Smyrna (Math. p. 94 ed. Bull.) u. s. w.

nigstens auf eine solche Schrift zurückzuweisen, die aber dem alten Eudoxus schwerlich wird zuerkannt werden können. Denn was in jener Notiz als pythagoreische Lehre vorkommt, klingt doch für diese zu unwahrscheinlich. Ich mindestens kann mich nicht entschliessen, bei jenen alten Philosophen, deren Gottesverehrung wir uns als einen altväterlichen, keuschen Apollocultus werden denken müssen, einen solchen Gebrauch oder Missbrauch der volksthümlichen Götterlehre anzunehmen. Wenn Empedocles seine Elemente poetisch mit Göttern vergleicht, ja wenn Heraclit den Gott des Lebens und den Gott des Todes seinem speculativen Princip gemäss identificirt, so hat das seinen guten Sinn, und wir lassen es uns wohl gefallen, aber welchen Sinn es haben soll, die drei mystischen Götter Hades, Dionysos und Ares ins Dreieck, fünf (statt vier) Göttinnen ins Viereck, und als höhere Einheit von Drei- und Viereck ins Zwölfeck den Zeus, endlich in das Sechsundfünfzigeck den Typhon zu setzen, das ist schwer zu begreifen. Aber nehmen wir auch einmal an, dass wirklich eine vielleicht phantastische Fraction der alten Schule dergleichen Dinge ausgesprochen, dass der wirkliche Eudoxus von Knidos sie mitgetheilt habe, was folgt daraus für unsern Fragmentisten? Hören wir, was Proclus sagt[1]: *Οἱ δὲ Πυθαγόρειοι τὸ μὲν τρίγωνον ἁπλῶς ἀρχὴν γενέσεως εἶναί φασι καὶ τῆς τῶν γεννητῶν εἰδοποιΐας. — εἰκότως ἄρα ὁ Φιλόλαος τὴν τοῦ τριγώνου γωνίαν τέτταρσιν ἀνέθηκε θεοῖς, Κρόνῳ καὶ Ἅιδῃ καὶ Ἄρει καὶ Διονύσῳ πᾶσαν τὴν τετραμερῆ τῶν στοιχείων διακόσμησιν τὴν ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καθήκουσαν εἴτε ἀπὸ τῶν τεττάρων τοῦ ζωδιακοῦ τμημάτων, ἐν τούτοις περιλαβών. ὁ μὲν γὰρ Κρόνος πᾶσαν ὑφίστησι τὴν ὑγρὰν καὶ ψυχρὰν οὐσίαν καὶ ὁ μὲν Ἄρης πᾶσαν τὴν ἔκπυρον φύσιν καὶ ὁ μὲν Ἅιδης τὴν χθονίαν ὅλην συνέχει ζωὴν, ὁ δὲ Διόνυσος τὴν ὑγρὰν καὶ θερμὴν ἐπιτροπεύει γένεσιν, ἧς καὶ ὁ οἶνος σύμβολος ὑγρὸς ὢν καὶ θερμός· πάντες δὲ οὗτοι μὲν τὰς εἰς τὰ δεύτερα ποιήσεις διεστήκασιν, ἥνωνται δὲ ἀλλήλοις· διότι κατὰ μίαν αὐτῶν γωνίαν συνάγει τὴν ἕνωσιν ὁ Φιλόλαος.* Und wiederum p. 48: *καὶ πρὸς τούτου ὁ Φιλόλαος κατὰ τὴν ἄλλην ἐπιβολὴν τὴν τοῦ τετραγώνου γωνίαν Ῥέας καὶ Δήμητρος καὶ Ἑστίας ἀποκαλεῖ.* Und wiederum: *Τριὰς οὖν καὶ τετραδικὴ τῶν τε γονίμων μετέχουσαι καὶ ποιοτικῶν ἀγαθῶν*

[1] Comm. zu Euclid. Basileae, I. Hervagius. 1533. p. 46.

τὴν ὅλην συνέχουσι τῶν γεννητῶν διακόσμησιν, ἀφ' ὧν ἡ δυωδεκὰς εἰς μίαν μονάδα τὴν τοῦ Διὸς ἀρχὴν ἀνατείνεται· τὴν γὰρ τοῦ δυωδεκαγώνου γωνίαν Διὸς εἶναί φησιν ὁ Φιλόλαος ὡς κατὰ μίαν ἕνωσιν τοῦ Διὸς ὅλον συνέχοντος τὸν τῆς δυωδέκαδος ἀριθμόν. Es ist, denke ich, evident, dass der Fragmentist diesen Bemerkungen des Proclus zufolge die in dem von Plutarch mitgetheilten Stücke aufgestellten Gedanken adoptirt, aber auch verändert hat. Dort, bei Plutarch, gehören drei Götter ins Dreieck und vermuthlich vier Göttinnen ins Viereck; unser Pseudophilolaus kehrt die Sache um, indem er bei den drei Göttern den Kronos zuzieht und nun die vier curioser Weise ins Dreieck setzt, bei den Göttinnen die goldene Aphrodite und die Götterkönigin Hera weglässt, und den auf drei reducirten „den Winkel des Vierecks“ giebt! Dann scheint er, wenn dies nicht Proclus' Erfindung ist, die vier Götter zu Vertretern der Elemente gemacht zu haben, eine Nachahmung des Empedocles, und die drei Göttinnen zu Vorsteherinnen des Lebens oder der organischen Natur: alles phantastische Dinge, welche dem alten Philolaus nicht zugetraut werden dürfen. Denn für den, welcher Mathematik und Mythologie in dieser Weise zusammenwirft, müssen wahrhaftig Beide ihren eigentlichen Sinn schon verloren haben. Stimmen aber diese Phantasien des Fragmentisten nicht mit seinen vorhin in Betracht gezogenen Aeusserungen über das Weltregiment eines einzigen Gottes, so stimmt auch seine später zu betrachtende ausdrückliche Versicherung, dass die Dekas, nicht aber die Zwölfzahl, das herrschende Princip sei, nicht mit der hier vorkommenden Verherrlichung des Zwölfecks, das als höhere Einheit von Dreieck und Viereck — weil $3 \times 4 = 12$ ist! — zum Sitze des Zeus gemacht wird. Ohne diese, allerdings, wie Boeckh sagt, sehr wunderbaren Symbole weiter zu verfolgen, glaube ich doch schon nach den gegebenen Mittheilungen und Andeutungen das Urtheil darüber aussprechen zu dürfen, dass sie einer unlebendigen, späten Anschauung der Götterlehre entstammen müssen, und ebenso dem pythagoreischen Standpunkt der arithmetischen Potenzenlehre ganz fern sind. Der Neupythagoreismus versteht es aber, Monotheismus und Mythologie, Geometrie und Zahlen, Winkel und Principien in kaleidoskopischer Abwechslung zusammenzuhäufen, um hinter grossen Phrasen

und wüsten Vorstellungen seinen Mangel an Originalität und Productivität, seine innere Leerheit und Gedankenschwäche zu verbergen.

7. Schon oben bei Vergleichung des Fragmentisten mit andern neupythagoreischen Genossen ward eines Bruchstückes gedacht, das von den Elementen handelt: *Καὶ τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ σώματα πέντε ἐντί. τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀὴρ καὶ ἁ τᾶς σφαίρας ὁλκὰς (κυκλὰς) πεμπτόν.* Dabei macht der letzte Ausdruck Schwierigkeit, *ἁ* oder wie die Handschrift A liest, *ὁ τᾶς σφαίρας ὁλκάς*. Es fragt sich zunächst, was eigentlich damit gemeint sei. Heeren meinte, es sei vermuthlich (forte) der Aether zu verstehen, der unter den Urkörpern an fünfter Stelle genannt zu werden pflege[1]. Auch Boeckh betrachtet diess als selbstverständlich, indem er erklärt, die Lehre von den fünf Elementen sei pythagoreisch und ebenso die Lehre von den fünf Körpern als Formen der Elemente, während Plato davon nichts weiter zu gehören scheine, als die Art, wie er die Vierheit der Elemente durch die Nothwendigkeit, die beiden Extreme mit zwei geometrischen Proportionalen zu verknüpfen, begründet[2]. Zur Bestätigung dieser Meinung beruft er sich dabei auf verschiedene Pseudopythagorica, so wie auf den Timaeus des Plato und endlich auf den Umstand, dass auch in der platonischen Schule, wie aus der Epinomis ersichtlich, der Aether (als fünftes Element) angenommen sei, indem der Pythagoreismus in derselben stärker hervortrat. Daher hätten auch diejenigen Unrecht, welche nach Cicero das fünfte Element als etwas dem Aristoteles Eigenthümliches und von ihm zuerst Aufgestelltes ansähen[3]. Boeckh scheint dabei freilich übersehen zu haben, dass uns derselbe Aristoteles ausdrücklich berichtet, einmal dass die Pythagoreer gar keine körperlichen Elemente und Urkörper angenommen, sodann dass Empedocles zuerst die Lehre von vier Elementen aufgestellt habe[4].

[1] Zu Stob. Ekl. Phys. c. 1 p. 10. Aehnlich Rose a. a. O. p. 93, wenn ich seine mysteriöse Kürze recht verstehe.

[2] Philolaus p. 162. 163.

[3] Ebend. p. 162.

[4] Metaphys. I, 3 p. 984 a. 8. Ebend. XIII, 6 p. 1080 b. 16: *οἱ Πυθαγόρειοι — τὸν μαθηματικὸν* sc. *ἀριθμὸν — ἐκ τούτου τὰς αἰσθητὰς οὐσίας συνιστάναι φασίν, τὸν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν ἐξ ἀριθ-*

Das Zeugniss der Pseudopythagoriea oder Neopythagorica hat dagegen kein Gewicht, wie schon Swellengrebel richtig bemerkt[1]. Uebrigens kommen in denselben auch abweichende Angaben vor, wie wenn z. B. in dem oben mit dem Stücke unseres Fragmentisten verglichenen Bruchstücke des „Pythagoras“, fünf Elemente genannt werden[2], in einem andern durch Stobaeus aufbewahrten Satz ebendesselben Weltweisen von vier Elementen die Rede ist[3]. Die Entscheidung über diese Verhältnisse wird nur gelingen, wenn man sich die Entwicklungsgeschichte der Lehre von den Elementen vergegenwärtigt. Nachdem, wie man weiss, die ionischen Physiologen bald das eine, bald das andere materielle Urwesen aufgestellt hatten, wie Thales das Wasser, Anaximenes die Luft, Heraclit das Feuer, nachdem Parmenides den Gegensatz des Warmen und Kalten als den von Feuer und Erde vorgestellt, fasste zuerst Empedocles, indem er allen diesen Urstoffen Gerechtigkeit widerfahren lassen wollte, sie zur Lehre von den vier Elementen zusammen. Aber schon dadurch, dass er den Vieren Liebe und Streit als verbindendes und trennendes Princip gegenüber setzte, zeigte er den Bruch des alten, einfachen Hylozoismus an, dessen glänzendster Vertreter Heraclit gewesen war: welchen Bruch Anaxagoras vollendete. Vollends besiegelt ward der Dualismus durch Platos Aufstellen einer Ideenwelt neben der gemeinen Wirklichkeit, welche letztere, wie im Timaeus sehr bestimmt und ausdrücklich auseinander gesetzt ist, von ihm auf der Basis der vier Elemente erbaut wird[4]. Wenn daher Boeckh sagt, dass Plato das fünfte „himmlische“ Element andeute, und dass darunter der Aether zu verstehen sei, so ist diess ungerechtfertigt. — Platos Worte sind: *ἔτι δὲ οὔσης ξυστάσεως μιᾶς πέμπτης ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφῶν*; welches Stallbaum richtig so übersetzt: praeterea quum una esset quinta compositio, deus ea usus

μῶν etc. Merkwürdiger Weise scheint sich auch Zeller der Ansicht anzuschliessen, dass ein Altpythagoreer fünf Elemente angenommen habe (vgl. a. a. O. II p. 513).

[1] Veterum de elementis doctrina. Traiecti ad Rh. 1844. p. 4. 5.

[2] Vgl. oben p. 21.

[3] Stob. Ekl. Phys. L. I c. 15 p. 357.

[4] Tim. p. 31 C. — p. 32 C.

est ad universi descriptionem. Die quinta compositio bezieht sich auf die stereometrische Construction der Urformen, nicht zunächst auf die Elemente; von einem Aether ist dabei nicht die Rede, sondern vom Universum, dem Plato desswegen das mit zwölf Rautenflächen begrenzte Dodekaeder anwies, weil sich diess am meisten der Kugelgestalt des Weltalls nähert[1]. Er redet daher auch im Phaedo von den δωδεκασκύτοις σφαίραις[2]. Wenn also bei Plato und vor Plato niemals von einem fünften Aetherelemente die Rede ist, so wird Cicero doch wohl Recht behalten müssen, dass Aristoteles zuerst es eingeführt habe, für den es auch erst Sinn hat, während es neben der platonischen Ideenlehre keinen rechten Sinn gehabt hätte. Jenen von Plato aufgestellten Dualismus des Ideellen und Materiellen wenigstens innerhalb der Welt zu vermeiden, schritt Aristoteles, aus Nothwendigkeit seiner organischen Naturanschauung, zur Annahme eines fünften Aether- und Seelenelementes, um die oberen Himmelssphären und die Seelen, welche aus den vier materielleren Elementen nicht gebildet sein konnten, in die allgemeine Einheit der Dinge einzugliedern. Uebrigens scheut er sich offenbar, von diesem lückenbüssenden Zwittergebilde der quinta essentia mehr als den allernöthigsten Gebrauch zu machen. Dass die Epinomis vom Aether redet, ist also kein Beweis eines Zurückgreifens zum Pythagoreismus, welcher nicht fünf, nicht vier, weil überhaupt gar keine materielle Elemente hatte, sondern nur das Zeichen ihres nacharistotelischen Ursprungs, in welcher Annahme uns die Tradition, dass sie Philipps von Opus Werk sei, nicht stören darf. Die Neupythagoreer nun fanden die platonischen fünf Urkörper und die fünf aristotelischen Elemente vor; was Wunders, dass sie in gewohnter Weise diess durcheinandermischten, bald mit Plato von vier, bald mit Aristoteles von fünf Elementen redeten, wohl auch dem fünften Element, dem Aether, das Dodekaeder gaben, was freilich keinen Verstand hat, da es nur auf die Weltkugel passt. Im Grunde konnten sie kein fünftes Aetherelement gebrauchen,

[1] p. 55 C.

[2] Phaedo p. 110 B. — Beiläufig gesagt ein Zeichen der sehr späten Entstehung des Dialogs. (Vgl. Ueberwegs Untersuchungen p. 281 —289.)

denn ihr Centralkörper war Feuer, der Weltumfang ein ἄπειρον: sie thaten also am besten, mit Platos Timaeus die fünfte Urform auf die Gestalt des Weltalls und damit auf das Weltall zu beziehen. So erklärt sich denn auch unser Fragment, dessen Sinn durch den Inhalt des oben[1] ihm gegenübergesetzten Stückes noch mehr gesichert wird. Es wird nun auch nicht schwer halten, den Ausdruck ὁλκὰς mit männlichem Artikel zu verbessern. Als leichteste Aenderung würde sich ἁ ὁλότας, die Allheit, ergeben, ein schon in den der aristotelischen Metaphysik einverleibten ποσαχῶς λεγόμενα vorkommendes[2] und von Neuplatonikern öfters gebrauchtes Wort[3]; aber mehr noch dürfte sich wegen des Artikels ὁ empfehlen die Lesart ὄγκος, denn ὄγκος wird in Platos spätesten Schriften und mehr noch bei Aristoteles für eine wuchtige Masse, ein Ganzes gebraucht[4]. Meinekes Aenderung von ὁλκὰς in κυκλὰς ist kühn, giebt aber den Sinn nicht übel wieder, da die neuen Pythagoreer nach Platos Vorgange sich das Weltall als Kugel vorgestellt haben.

8. Wenn die winkelbeherrschenden Elementargottheiten des Fragmentisten einigermassen an Empedocles erinnern, so thut dies noch viel mehr ein anderes Bruchstück, worin von der Sonne oder vielmehr von den Sonnen die Rede ist. Da der Wortlaut desselben bereits oben (p. 22) mitgetheilt wurde, braucht er hier nicht wiederholt zu werden. Dass darin, sagt Boeckh, zwei Sonnen vorkommen und zwar die gewöhnliche Sonne als glasartige Scheibe, δίσκος ὑαλοειδής, wie sich die Placita bei Eusebios (XV, 23) bestimmter ausdrücken — hiervon einen Grund gegen die Aechtheit der philolaischen Lehre herzunehmen, ist offenbar ganz unstatthaft, da nichts besser mit den pythagoreischen Sätzen übereinstimmt, und es möchte bloss auf einem Missverständniss beruhen, wenn Tennemann (Geschichte der Philos. I p. 129) die beiden Sonnen für verdächtig hält[5]. Man muss nämlich

[1] Vgl. p. 21.

[2] p. 1023 B, 36.

[3] Nikomachus Theol. Arith. p. 33 D. p. 38 B. Proclus in Timaeum p. 264.

[4] Timaeus p. 60 E. γῆς ὄγκους. Vgl. ebend. p. 60 C. Aristoteles Metaphys. 1085 a. 12; 1089 b. 14. u. s. w.

[5] A. a. O. p. 124.

unter der ersten Sonne, dem *ἐν τῷ κόσμῳ πῦρ* oder wie es nachher genannt wird *τὸ ἐν τῷ οὐρανῷ πυρῶδες* die Centralsonne verstehen, welche als allgemeine Quelle des Lichts auch die Sonne erleuchtet und deren spiegelartigen Glaskörper durch die Rückstrahlung so feurig erscheinen lässt[1]. So weit Boeckh. Bedenklich ist dabei freilich, dass von einem Durchseihen des Lichts (*διηθεῖν*) die Rede ist, welches auf Durchsichtigkeit der Sonne und nicht auf Rückspiegelung des Lichts deutet, und da die Alten zudem keine gläsernen Spiegel kannten, so werden wir, wenn die Sonne glasartig sein soll, um das Durchseihen des Lichts wohl nicht herumkommen. Wir hätten diesen allerdings curiosen Ausdruck demgemäss von einem Durchgang der Strahlen einer hinter der Sonne befindlichen, nicht ihr, wie die Stellung des Centralfeuers im pythagoreischen Weltsystem gedacht werden muss, gegenüberbefindlichen Lichtquelle zu verstehen. So haben es denn auch verschiedene Interpreten genommen, von denen Boeckh den Achilles Tatius (z. Aratus Prol. 19) anführt, welcher sagt: *Φιλόλαος δὲ (τὸν ἥλιον εἶναί φησι) τὸ πυρῶδες καὶ διαυγὲς λαμβάνοντα ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ αἰθερίου πυρὸς πρὸς ἡμᾶς πέμπειν τὴν αὐγὴν διά τινων ἀραιωμάτων, ὥστε κατ' αὐτὸν τρισσὸν εἶναι τὸν ἥλιον, τὸ μὲν ἀπὸ τοῦ αἰθερίου πυρός, τὸ δὲ ἀπ' ἐκείνου πεμπόμενον ἐπὶ τὸν ὑαλοειδῆ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον ἥλιον, τὸ δὲ ἀπὸ τοῦ τοιούτου ἡλίου πρὸς ἡμᾶς πεμπόμενον*[2]. Freilich kann Boeckh dieser Interpretation die Undenkbarkeit der ganzen Vorstellung entgegenhalten, da es unbegreiflich sei, warum das obere Feuer, wenn es durch die Sonne auf die Erde fiele, nicht auch ohne die Sonne auf die Erde hinableuchten könnte[3]. Freilich ist diess unbegreiflich; aber an Unbegreiflichkeiten bei unserm Fragmentisten bereits gewöhnt, dürfen wir auch diese nicht so ohne Weiteres von der Hand weisen. Offenbar handelt es sich um die Alternative, ob man den Ausdruck *τὸ ἐν τῷ οὐρανῷ* (oder *ἐν τῷ κόσμῳ*) *πυρῶδες* mit Boeckh für das Centralfeuer erklären will, was an sich bedenklich, noch bedenklicher wird wegen des „Durchseihens“ des Lichtes durch den Krystallkörper, oder ob wir

[1] A. a. O. p. 125.
[2] A. a. O. p. 127.
[3] Ebendas.

an der schon von den Alten gemachten authentischen Interpretation festhaltend eine „Unbegreiflichkeit“ in der Vorstellung des Fragmentisten statuiren wollen. In dieser Noth erinnern wir uns nun eben an jenen schon mitgetheilten[1] Satz aus den Placita Philos. (vergl. Stob. Ekl. Phys. c. 25 p. 530), worin die empedocleische oder vermeintlich empedocleische Theorie vom Sonnenlicht mitgetheilt wird. Auch in diesem haben wir schon zwei Sonnen; wir haben die Sonne einmal als Eiskrystallkörper und zweitens als ätherisches Feuer des οὐρανός; jener ist das abgeleitete Licht, dieses ist die Lichtquelle. Ziehen wir die Parallele, welche sich uns hier unabweislich aufdrängt, so kann es nicht länger zweifelhaft sein, wie wir das Fragment des Pseudophilolaus, insbesondere den Ausdruck τὸ ἐν τῷ κόσμῳ πυρῶδες zu verstehen haben, nämlich als den allgemeinen Himmelsäther. Zweifelhaft ist nur, wie wir uns die ganze Vorstellung von zwei Sonnen und von der Durchsichtigkeit der eigentlichen Sonne denken sollen. Erwägen wir da Boeckhs eben erwähnten Einwurf noch einmal, so lässt sich nicht leugnen, dass er, welcher ja auch für die jetzt angezogene vermeintlich empedocleische Theorie vom Sonnenlichte gilt, nur zu sehr gerechtfertigt ist. Und wenn es schwer begreiflich ist, dass Empedocles der Sonne ihr Licht durch die eine, ganze, mit Feueräther angefüllte Himmelshemisphäre habe zukommen lassen, so ist noch viel unbegreiflicher, dass er diese leuchtende Himmelshalbkugel eine zweite Sonne genannt habe. Wollen wir dem Empedocles nicht ebenfalls eine „unbegreifliche“ Ansicht zuschreiben, wozu wir nach Allem, was wir von dem zwar phantasiereichen, aber doch sinnigen Manne wissen, wahrlich kein Recht haben, so bleibt also wohl nichts weiter übrig, als die Annahme, dass er von seinen Interpreten missverstanden und dass ihm jene abenteuerliche Theorie von der Sonnenbeleuchtung durch eine sonnenhafte Himmelshemisphäre fälschlich zugeschrieben worden sei[2]. Glücklicherweise ist uns denn noch der Vers des Empedocles aufbewahrt, welcher den Anlass des ganzen Missverständnisses abgegeben zu haben scheint, der Vers, worin es poetisch-schön von der Sonne heisst:

[1] Siehe oben p. 22.

[2] Vgl. Karstens Empedocles p. 428.

ἀνταυγεῖ πρὸς Ὄλυμπον ἀταρβήτοισι προσώποις. Daraus machten die Interpreten eine besondere ἀνταύγεια, indem sie den dichterischen Gedanken, dass die Sonne dem feurig, aber nicht sonnenartig gedachten Aether das Licht gewissermassen wiedergebe und zurückstrahle, dahin vergröberten, dass die Sonne ein Spiegel oder gar ein durchsichtiger Krystallkörper sei, der das Aetherlicht etwa sammle und wiedergebe — bis man endlich (was wäre den spätern Berichterstattern in dieser Hinsicht nicht zuzutrauen?) bei noch vollkommenerem Missverständniss dahin gelangte, dem Empedocles gar zwei Sonnen, von denen die eine eine ganze Himmelshemisphäre füllen soll, beizulegen. Die Krone aber gebührt offenbar unserm „Philolaus", der mit den beiden von den Interpreten des Empedocles geschaffenen Sonnen noch nicht zufrieden und auf solchen Lorbeer gleichsam neidisch, aus dem Glanze der zweiten Sonne noch eine dritte Sonne hervorzaubert. Warum auf diese Weise nicht auch ein Paar Monde und Verdoppelung aller Gestirne überhaupt angenommen werden; welche Rolle neben den verschiedenen Sonnen das Centralfeuer spielt; warum die erste, die Ursonne oder Feuerhemisphäre des Himmels bei dem immer gleichen Umschwung der Erde um den Centralpunkt nicht zu Zeiten wenigstens als solche uns erscheint — an diese und andere Fragen hat er dabei freilich nicht gedacht.

10. Ob sich der Fragmentist in der Meteorologie mit mehr Glück versucht habe, muss das folgende Fragment „über die Ernährung der Welt" zeigen. Es ist dasselbe in den Placitis (II, 5) vollständiger erhalten, als beim Stobaeus, und lautet dort folgendermassen: Φιλόλαος (λέγει) διττὴν εἶναι τὴν φθοράν, τὸ μὲν ἐξ οὐρανοῦ πυρὸς ῥυέντος, τὸ δ' ἐξ ὕδατος σεληνιακοῦ περιστροφῇ τοῦ ἀέρος ἀποχυθέντος· καὶ τούτων εἶναι τὰς ἀναθυμιάσεις τροφὰς τοῦ κόσμου. Der Sinn dieses im Einzelnen nicht ganz sichern Textes wird im Allgemeinen dahin zu verstehen sein, dass der Himmel Feuer oder Wärme, der Mond aber Wasser, vermuthlich als Regen gemeint, von sich ausgehen lasse: deren Niederschläge auf der Erde Ausdünstungen bilden, durch welche der — dem Himmel und Monde, also der obern Welt — wiederfahrene Verlust ersetzt wird. So ungefähr nimmt auch Boeckh die Sache, nur dass er οὐρανὸς nicht den Himmel, sondern die

Grenze des Himmels sein lässt, weil das Werden und Vergehen bloss in der sublunarischen Region stattfinden solle, also was von Nahrung und Untergang der Welt gesagt werde, darauf allein bezogen werden könne [1]. Aber gegen das Letztere muss erinnert werden, dass der Fragmentist, wenn wir ihn auch als kühnen Erfinder, wie z. B. so eben erst der drei Sonnen, kennen gelernt haben, seinen Lesern doch wohl schwerlich zugemuthet haben würde, an ein „Herabfliessen von Feuer aus der höchsten Erdatmosphäre“ [2] zu glauben. In der Erdatmosphäre ist bekanntlich kein Feuer, das herabfliessen könnte, und in der höchsten Erdatmosphäre ist auch nicht einmal Wärme, sondern Kälte, was die Alten sehr wohl wussten. Wenn daher in diesem Fragmente von dem Herabfliessen feuriger Stoffe aus dem Himmel die Rede ist, so muss Himmel hier in der Bedeutung genommen werden, die den Hellenen die gewöhnliche war und welche auch unser Fragmentist sogar in demselben Stücke gebraucht, worin er *οὐρανὸς* zugleich in so wunderlicher Weise als sublunarische Region definirt: der Himmel ist der Ort des feurigen Aethers, wie diess besonders von Empedocles, in der neupythagoreischen Legende einem Pythagoreer [3], aber auch von andern spätern Philosophen vielfach angenommen wurde. Demnach kann das herabfliessende Feuer nur als von der Aetherregion herabfliessend gedacht worden sein, oder als von der Sonne, welche gleichfalls in der supralunarischen Region sich befindet. Warum sollten wir auch gerade hier *οὐρανὸς* in jener wunderlichen Specialdefinition nehmen, wenn *κόσμος* in demselben kurzen Stücke nicht in der Specialdefinition genommen werden darf, die es damals (vergl. p. 27—28) dem *οὐρανὸς* gegenüber erhielt? Ist da nicht vielmehr natürlicher, beide Worte in der ihnen sonst gewöhnlichen Bedeutung, in welcher sie unser Fragmentist, seine eignen Specialdefinitionen vernachlässigend, oft genug gebraucht, zu verstehen? Aber nun auch abgesehen von seinem Feuerregen oder der Wärmestrahlung hat unser Fragmentist durch die Annahme eines Mondwasserregens gegen

[1] A. a. O. p. 112. Vgl. p. 110.

[2] Boeckh a. a. O. p. 113.

[3] So bei Diog. Laertius und seinen Quellenschriftstellern. (vergl. Zeller a. a. O. p. 561.)

das von ihm aufgestellte Princip (vgl. oben p. 27—29) verstossen, wonach die sublunarische Welt allein Verwandlung erfährt, die obere Welt aber unverändert bleiben soll. Denn der Mond gehört nicht zur sublunarischen Welt, sondern ist dem Wandel entrückt. Der Fragmentist zeigt also in dem jetzt besprochenen Stücke wieder ein Aufgeben des oben beleuchteten, als nacharistotelisch zu erkennenden Gegensatzes eines ἐκεῖ und ἐνθάδε in der Welt: wodurch er freilich dem ursprünglichen Pythagoreismus um so viel näher gerückt erscheint, aber doch noch lange nicht zu einem Pythagoreer geworden ist. Denn es setzt ja das Herabfliessen und Aufsteigen von Stoffen offenbar die Vorstellung eines Oben und Unten der Welt voraus, welche vorhin aus Aristoteles als nicht-pythagoreisch nachgewiesen wurde[1]. Die Pythagoreer waren über diese spätere Beschränkung der kosmologischen Anschauung, Dank ihrer Theorie von der Bewegung der Erde um einen Centralkörper, hinaus; und dass sie von der Erde, wenn diese in vierundzwanzig Stunden ihren Lauf durch den Himmel vollbringt, nicht durch Ausdünstungen niedergeschlagener Stoffe die Ernährung der Welt gefördert werden lassen konnten, liegt auf der Hand. Uebrigens verräth sich der Fälscher hier auch durch das ihm höchst wahrscheinlich zukommende Wort *ἀναθυμίασις*, das vor Aristoteles nicht vorkommt.

11. Je geringer die Originalität des Pseudophilolaus in der Meteorologie erscheint, wo er den aus Aristoteles Meteorolog. L. I c. 3 und aus der Schrift *περὶ κόσμου* cap. 4 bekannten Ansichten der Peripatetiker von der „nassen und trocknen“ Ausdünstung ganz augenscheinlich gefolgt ist, desto eigenthümlicher sind seine Angaben über die Zeit des Sonnen- und Mondumlaufs, worüber Boeckh das Zeugniss des Censorinus de die nat. 18. 19 beibringt[2]. Um dieselben vollständig zu würdigen, muss ich aber zunächst an ein Stück unseres Fragmentisten erinnern, welches Stobaeus folgendermassen überliefert hat: *Περὶ ἐμφάσεως σελήνης. Τῶν Πυθαγορείων τινὲς μέν, ὧν ἐστι Φιλόλαος, τὸ γεωφανὲς αὐτῆς εἶναι διὰ τὸ περιοικεῖσθαι τὴν σελήνην, καθάπερ τὴν παρ' ἡμῖν γῆν, ζῴοις καὶ φυτοῖς μείζοσι καὶ καλλίοσιν· εἶναι γὰρ πεντεκαι-*

[1] Siehe oben p. 34.
[2] A. a. O. p. 134.

δεκαπλάσια τὰ ἐπ' αὐτῆς ζῷα τῇ δυνάμει μηδὲν περιττωματικὸν ἀποκρίνοντα· καὶ τὴν ἡμέραν τοσαύτην τῷ μήκει[1]. Ich will verschiedene Anstösse, welche auch diess Bruchstück, wie die andern, darbietet, übergehen und nur den letzten Punkt ins Auge fassen, wonach auf dem Monde der Tag die Länge von fünfzehn Erdentagen haben soll. Boeckh hat ohne Zweifel Recht, wenn er aus dieser Angabe den Schluss zieht, dass „Philolaus" den Mondtag nach der Zeit des Mondumlaufs um das Centralfeuer berechne. Auch der Erdtag ist dessen Ansicht zufolge die Zeit des Umlaufs der Erde um den Mittelpunkt und wird mit der Abwechselung von Licht und Dunkel, je nach der Stellung zur Sonne, in 24 Stunden vollbracht. Wir müssen also den Mondtag nach „Philolaus" auf dreissig Erdentage berechnen: ein System, dessen sich die alten Pythagoreer schwerlich schuldig gemacht haben werden. Sehen wir nun zu, wie diess mit der sonstigen Chronologie des Fragmentisten, wie Censorinus sie angiebt, stimmt, so finden wir Folgendes. „Philolaus", so sagt dieser, „nahm das grosse Jahr — das heisst den Zeitraum der Ausgleichung von Sonnen- und Mondjahren — zu 59 Jahren an und dazu dann 21 Schaltmonaten; das Sonnenjahr berechnete er zu 364½ Tagen." Vollzieht man die Rechnung, so findet sich, dass das grosse Jahr in der angegebenen Länge 21505¾ Tage beträgt: diese sollen gleich sein 59 Mondjahren nebst 21 Schaltmonaten. 59 Mondjahre geben 708 Monate, dazu 21 giebt 729 Monate, die sich mit jenen 21505¾ Tagen decken müssen. So eben haben wir nun aus dem angezogenen Fragmente als höchst wahrscheinlich gefunden, dass „Philolaus" den Mondumlauf zu 30 Erdentagen berechnete, wir müssen also 729 mit 30 multipliciren, damit diese Summe zu den 21505¾ Tagen stimme. Sie stimmt aber nicht, denn 729 × 30 beträgt 21870, also 364¼ Tage mehr, als die Summe der angenommenen Tage des grossen Jahres. Es findet sich vielmehr, wenn wir die 21505¾ Tage auf die 729 Mondmonate durch Division vertheilen, dass deren Länge nur zu 29½ Tagen angenommen war. Das ist schon ein Uebelstand, ein viel grösserer ist es jedoch, wenn Censorinus angiebt, dass „Philolaus" das Erdjahr

[1] Stob. Ekl. Phys. c. 26 p. 562. ed. Meineke p. 153.

zu $364\frac{1}{2}$ Tagen berechnete. Dass Pythagoras und die Pythagoreer das 365tägige Jahr nicht gekannt haben sollten, findet Boeckh mit Recht unglaublich [1]. Aber er zieht den einfachen Schluss nicht, der sich daraus für „Philolaus“ ergiebt, sondern nimmt lieber an, dass Censorinus zu der Zahl $364\frac{1}{2}$ durch Rechnung — irrthümlich — gelangt sein müsse, und dass „Philolaus“ am Ende der 59jährigen Periode noch einen Monat eingeschaltet habe, wovon Censorinus aber nichts sagt. Vielmehr sagt dieser mit dürren Worten: Philolaus annum naturalem dies habere prodidit CCCLXIV et dimidiatum. Nichts ist daher natürlicher, als zu schliessen, dass unser Fragmentist die den alten Pythagoreern wohl bekannten astronomischen Längen nicht gekannt habe und also kein Pythagoreer gewesen sei. Wenn aber Boeckh behauptet, dass dieser „philolaische“ Cyclus etwas Eigenthümliches habe und seiner Unvollkommenheit wegen am wenigsten einer spätern Erfindung gleich sehe, so ist dagegen zu bemerken, dass nach den eben vorgenommenen Erörterungen die Eigenthümlichkeit und Unvollkommenheit dieses Cyclus viel mehr auf die Ignoranz, als auf die Frühzeitigkeit seines Urhebers schliessen lassen.

12. Ein schon im ersten Abschnitt (p. 12) berührtes Fragment handelt von der organischen Natur. *Καὶ τέσσαρες ἀρχαί*, sagt Nicomachus in den Arith. Theol. c. 4 §. 22 ed. Ast p. 20, *τοῦ ζώου τοῦ λογικοῦ ὥσπερ καὶ Φιλόλαος ἐν τῷ περὶ φύσεως λέγει, ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλός, αἰδοῖον. Κεφαλὴ μὲν νόου, καρδία δὲ ψυχῆς καὶ αἰσθήσιος, ὀμφαλὸς δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τοῦ πρώτου, αἰδοῖον δὲ σπέρματος καὶ καταβολᾶς τε καὶ γεννήσιος· ἐγκέφαλος δὲ τὰν ἀνθρώπω ἀρχὰν, καρδία δὲ τὰν ζώου, ὀμφαλὸς δὲ τὰν φυτοῦ, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυναπάντων· πάντα γὰρ καὶ θάλλουσι καὶ βλαστάνουσι.* Es geht daraus hervor, dass der Fragmentist vier Organe und vier Principien unterschied: letztere sind absteigender Ordnung *νοῦς, αἴσθησις, ῥίζωσις, γέννησις*; erstere *κεφαλὴ* oder *ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλός, αἰδοῖον*. Was nun die Principien anbetrifft, so ward schon oben bemerkt, dass sie in auffallender Weise mit den Ansichten des Aristoteles stimmen; Aristoteles unterscheidet bekanntlich Menschen-, Thier- und

[1] A. a. O. p. 135.

Pflanzenseele nach νοῦς, αἴσθησις, τροφή und γέννησις. Der Fragmentist hat nur eine Verbesserung nach eigenem Stil vorgenommen, indem er das θρεπτικὸν oder die Pflanzenseele des Aristoteles, welche die τροφή und γέννησις zusammen in sich enthält, in ῥίζωσις und γέννησις zertheilt, so dass erstere dem Pflanzenreich, letztere allen Wesen überhaupt, also auch der anorganischen Natur zufällt. Diess hat nun offenbar keinen Sinn, wie es auch keinen Sinn hat, als entsprechendes Organ dafür das αἰδοῖον, welches doch ausschliesslich den organischen Wesen zukommt, zu setzen. Grade der Umstand, dass der Fragmentist da, wo er von Aristoteles abweicht, in die schon vorhin bei ihm gerügte „Unbegreiflichkeit" verfällt, ist ein sicheres Zeichen, dass er fremde, nämlich des Aristoteles, Ideen benutzt und — nicht verstanden hat. Je unglaublicher es ist, dass die alten Pythagoreer die für uns und überhaupt wohl zuerst in der aristotelischen Schrift περὶ ψυχῆς niedergelegten, so maassgebenden und bahnbrechenden Gedanken über das Verhältniss der verschiedenen Naturreiche bereits aufgestellt haben, desto natürlicher ist es andrerseits, dass ein Neupythagoreer, wie unser Fragmentist, bei seiner Benutzung dieser aristotelischen Gedanken durch irgend eine Aenderung sein Plagiat zu verstecken suchte. Er thut es aber wieder auf eine Art, die den späteren Benutzer verräth. Wenn Boeckh der Meinung ist, dass „Philolaos" mit jenen vier Principien und deren Organen „vier Systeme des organischen Lebens bezeichnen will"[1], so widerstreitet diess dem Begriffe der absteigenden Ordnung vom νοῦς aus, die in jenem Fragmente zu Grunde liegt und auch bei Aristoteles die Voraussetzung bildet. Nur der νοῦς ist das specifisch menschliche, die αἴσθησις theilt der Mensch mit den Thieren, die ῥίζωσις, welche sich im Organ des Nabels ihren Ausdruck giebt, mit den Pflanzen; die γέννησις aber — der Fragmentist meint damit das Werden und Entstehen — theilt er mit allen Wesen überhaupt, also auch mit den anorganischen. Dass nun den vier Lebensprincipien körperliche Organe entsprechen, ist wieder ein platonischer Gedanke, nur dass bei Plato die Eintheilung in λόγος, θυμός, ἐπιθυμία, welchen der Kopf mit dem Gehirn,

[1] A. a. O. p. 160.

die Brust mit dem Herzen, der Unterleib mit Verdauungs- und Zeugungstheilen körperlich entsprechen, gemacht wird. Diesen Gedanken macht sich der Fragmentist also zu Nutze, indem er ihn auf die von ihm verbesserte oder vielmehr verunglimpfte aristotelische Eintheilung so überträgt, dass er dem αἰσθητικὸν ganz unberechtigter Weise das Herz zuertheilt, der ῥίζωσις, da er nichts Besseres wusste, den Nabel giebt und der γέννησις die Zeugungsglieder — als ob γέννησις und ἀνάφυσις specifisch verschiedene Dinge wären. Man wird, eingedenk des Baconischen Spruchs: veritas potius ex errore erumpit, quam ex confusione, hier nicht annehmen dürfen, dass Plato und Aristoteles aus diesem Wirrwarr des Fragmentisten als eines Vorgängers ihre resp. anthropologischen Principien geschöpft und so zu sagen herausgeschält haben, denn Platos Ansicht sowohl als die des Aristoteles ist jede in sich berechtigt und von ihrem speciellen Standpunkt aus ebenso richtig als originell gedacht; die Ansicht des Fragmentisten aber documentirt sich als aus beiden, der platonischen und der aristotelischen Ansicht, eklektisch, ohne innere Consequenz und Wahrheit, zusammengeschweisst. Pythagoreisch ist diese Ansicht aber gewiss um desswillen nicht, dass die alte italische Schule auf den Leib als ein unlauteres, der edlen Menschenseele unangemessenes, ihr also auch nicht organisch entsprechendes Gefäss hinabgeblickt haben soll: welcher ascetisch-mystischen Anschauung nachzugehen sich übrigens der Fragmentist durch die Aufnahme platonisch-aristotelischer Anthropologie doch wiederum nicht abhalten lässt, indem er aus Platos Gorgias und aus dem Dialoge Kratylus die dort vorkommenden Aeusserungen vom Begrabensein der Seele im Leibe und deren Bestrafung durch das Erdenleben, wie Theodoret uns berichtet, auf sein Werk überträgt.

13. Dieser nämlich hat folgende Notiz aufbewahrt: *Ἄξιον δὲ καὶ τῆς Φιλολάου λέξεως μνημονεῦσαι· λέγει δὲ ὁ Πυθαγόρειος ὧδε· Μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντεις, ὡς διά τινας τιμωρίας ἡ ψυχὴ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σήματι τούτῳ τέθαπται* [1]. Wem kann es entgehen, dass von Platos Gorgias bis zu dieser

[1] Graec. aff. curat. ed. Schulze T. IV p. 821.

Φιλολάου λέξις durch den Kratylus hindurch eine bestimmte Steigerung stattgefunden hat? Im Gorgias steht: *ἤκουσά του τῶν σοφῶν ὡς νῦν ἡμεῖς τεθνάμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα*[1]; im Kratylus steht: *καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ* (sc. *τὸ σῶμα*) *εἶναι τῆς ψυχῆς ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι*; und darauf: *δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσιν*[2]: aus den *σοφοὶ* des Gorgias, die Plato nicht ohne eine Beimischung von Ironie so nennt und den *ἀμφὶ Ὀρφέα* des Kratylus hat unser Fragmentist *οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντεις* gemacht und zieht beide Stellen des Kratylus in ziemlich unklarer Weise, Begräbniss und Strafe unmittelbar verbindend zusammen, indem er sagt: *ὡς διά τινας τιμωρίας ἡ ψυχὴ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σήματι τούτῳ τέθαπται.* Wohl hatte Heindorf das Recht, dabei skeptisch auszurufen: quae tamen quis putet ab antiquo illo Philolao profecta?[3] Ist eine solche Frage auch kein Beweis, so ist sie doch der Ausdruck eines wohlbegründeten Unglaubens, den die für einen Pythagoreer sehr wunderlichen *παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντεις*, sowie noch ein anderer Umstand vollends rege machen konnten. Denn die den Pythagoreern — und daher auch dem wirklichen Philolaus, immer vorausgesetzt, was wir allerdings nicht wissen, dass er ein Pythagoreer war — sicherlich zuzuschreibende Lehre von der Seelenwanderung verträgt sich wohl mit der Aeusserung, *ὡς διά τινας τιμωρίας ἡ ψυχὴ τῷ σώματι συνέζευκται*, aber sie verträgt sich nicht mit dem Satze *σῶμα σῆμα ψυχῆς*. In der ethischen Weltansicht der Pythagoreer ist unser Leib eine Straf- und Besserungsanstalt, aber nicht ein Grab, denn diess umschliesst einen Leichnam, mit dem die edle, wenn auch gesunkene Seele von ihnen nicht verglichen worden sein kann. Umgekehrt wird in einem vielbekannten andern Bilde des dem Aristoteles zugeschriebenen Eudemus der Leib mit einem Leichnam verglichen, an den die Seele, einem lebendigen Wesen gleich, gefesselt worden sei[4]. So scheint schon Plato selbst das *σῶμα σῆμα ψυχῆς*

[1] Vgl. oben p. 6—8.
[2] p. 400 D.
[3] Comment. zum Gorgias p. 157.
[4] Bernays, die Dialoge des Aristoteles p. 144 (Anm. zu p. 24).

der „σοφοί“ [1] für einen schlechten, nicht zutreffenden Witz gehalten zu haben, wie aus der leichten, ironischen oder doch halbironischen Weise, mit der Socrates die Sache vorbringt, hervorgeht.

14. Bisher ist immer von solchen Bruchstücken des Fragmentisten die Rede gewesen, in denen sich die Benutzung fremder, ich meine nicht-pythagoreischer Gedanken kund giebt. Es sind aber auch Fragmente vorhanden, in welchen sich wenigstens der Verfasser an die ihm wie uns überlieferten pythagoreischen Dogmen ziemlich ausschliesslich gehalten hat, wenn auch seine sonstigen Fehler verrätherisch genug hindurchblicken. Darf ich nun auch annehmen, dass nach Allem, was ich bisher beigebracht habe, meine Leser nicht länger geneigt sein werden, der Boeckhschen Hypothese zu folgen — sondern dass sie, womit schon Meiners im vorigen Jahrhundert den Anfang machte und Rose zu unserer Zeit, wenn auch in nur beiläufigen Andeutungen, fortfuhr, gleich mir die Fragmente des sogenannten Philolaus als aus der Werkstatt eines Fälschers hervorgegangen betrachten werden, so wird es doch der Vollständigkeit wegen nützlich sein, wenigstens den Hauptinhalt der wichtigsten noch übrigen Stücke kurz in Betracht zu ziehen, die uns Stobaeus hinter einander an einer Stelle mittheilt, die aber Boeckh, da sie nicht recht im Zusammenhang miteinander stehen und an einzelnen Punkten Lücken zu enthalten scheinen, schon mit Recht angefangen hat in einzelne Theile zu zerlegen. Sie lauten, in fünf Abschnitte zerlegt, wie folgt:

a. *Ἀνάγκα τὰ ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα, ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα, ἄπειρα δὲ μόνον οὔ κα εἴη. ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὔτ' ἐκ περαινόντων πάντων ἐόντα οὔτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλόν τἆρα ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη. δηλοῖ δὲ καὶ τὰ ἐν τοῖς ἔργοις. τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐκ περαινόντων περαίνοντα, τὰ δ' ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων περαίνοντά τε καὶ οὐ περαίνοντα, τὰ δ' ἐξ ἀπείρων ἄπειρα φανέονται.*

b. *καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι. οὐ γὰρ οἷόν τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτω.*

[1] Welche „Weisen“ diess sind, habe ich oben p. 8 zu zeigen gesucht.

ὅ γα μὰν ἀριθμὸς ἔχει μὲν δύο ἴδια εἴδεα περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μιχθέντων ἀρτιοπέρισσον. ἑκατέρω δὲ τῶ εἴδεος πολλαὶ μορφαί, ἃς ἕκαστον αὐταυτὸ δημαίνει.

c. περὶ δὲ φύσιος καὶ ἁρμονίας ὧδε ἔχει· ἁ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων αἴδιος ἔσσα καὶ αὐτὰ μόνα φύσις θεία ἐντὶ καὶ οὐκ ἀνθρωπίναν ἐνδέχεται γνῶσιν, πλάν γα ἢ ὅτι οὐχ οἷόν τ' ἦς οὐθενὶ τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκομένων ὑφ' ἁμῶν γνωσθῆμεν, μὴ ὑπαρχοίσας τᾶς ἐστοῦς τῶν πραγμάτων ἐξ ὧν συνέστα ὁ κόσμος, καὶ τῶν περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων.

d. ἐπεὶ δὲ ταὶ ἀρχαὶ ὑπᾶρχον οὐχ ὅμοιαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς κα αὐτοῖς κοσμηθῆμεν, αἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο, ᾡτινιῶν τρόπῳ ἐγένετο. τὰ μὲν ὦν ὅμοια καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐθὲν ἐπεδέοντο, τὰ δὲ ἀνόμοια μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσολαχῆ ἀνάγκα τᾷ τοιαύτᾳ ἁρμονίᾳ συγκεκλεῖσθαι, αἰ μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι.

e. ἁρμονίας δὲ μέγεθός ἐντι συλλαβὰ καὶ δι' ὀξειᾶν· τὸ δὲ δι' ὀξειᾶν μεῖζον τᾶς συλλαβᾶς ἐπογδόῳ·[1] ἔντι γὰρ ἀπὸ ὑπάτας ἐπὶ μέσαν συλλαβά, ἀπὸ δὲ μέσας ἐπὶ νεάταν δι' ὀξειᾶν, ἀπὸ δὲ νεάτας ἐς τρίταν συλλαβά, ἀπὸ δὲ τρίτας ἐς ὑπάταν δι' ὀξειᾶν· τὸ δὲ μέσον μέσας καὶ τρίτας ἐπόγδοον· ἁ δὲ συλλαβὰ ἐπίτριτον, τὸ δὲ δι' ὀξειᾶν ἡμιόλιον, τὸ διὰ πασᾶν δὲ διπλόον. οὕτως ἁρμονία πέντε ἐπόγδοα καὶ δύο διέσιες, δι' ὀξειᾶν δὲ τρία ἐπόγδοα καὶ δίεσις, συλλαβὰ δὲ δύ' ἐπόγδοα καὶ δίεσις.[2]

Der erste dieser Abschnitte (a) handelt von dem Verhältniss der Principien zur Welt, der zweite (b) von der Zahl und den Theilen (εἴδη) der Zahl, der dritte (c) von der Möglichkeit der Erkenntniss, der vierte (d) von der Nothwendigkeit der Harmonie in der Welt und der fünfte (e) von den musikalischen Verhältnissen der Harmonie. Damit wird nun am besten noch ein anderes grösseres Fragment über die Zahl, die Decas und die Harmonie verbunden, welches uns gleichfalls der Stobaeus aufbewahrt hat in dieser Fassung: *Θεωρεῖν δεῖ τὰ ἔργα καὶ τὰν ἐσσίαν τῶ ἀριθμῶ κаττὰν δύναμιν ἅ τις ἐστὶν ἐν τᾷ δεκάδι. μεγάλα γὰρ καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ θείω καὶ οὐρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχὰ καὶ ἁγεμὼν κοινωνοῦσα δύναμις καὶ τᾶς δεκάδος,*

[1] Die Worte *ἁρμονίας — ἐπογδόῳ* hat auch das Fragment des Hagiopoliten fol. 21, V. (cf. Vincent, Notices et extraits des msc. de la bibl. du roi. Paris, 1847. p. 266.)

[2] Stob. Ekl. Phys. c. 21 p. 454. ed. Meineke p. 127—128.

ἄνευ δὲ ταύτας πάντ' ἄπειρα καὶ ἄδηλα καὶ ἀφανῆ. γνωμονικὰ γὰρ ἁ φύσις ἁ τῶ ἀριθμῶ καὶ ἁγεμονικὰ καὶ διδασκαλικὰ τῶ ἀπορουμένω παντὸς καὶ ἀγνοουμένω παντί. οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐδενὶ οὐδὲν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν ποθ' αὑτὰ οὔτε ἄλλω ποτ' ἄλλο, αἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἁ τούτω ἐσσία. νῦν δὲ οὗτος καττὰν ψυχὰν ἁρμόσδων αἰσθήσι πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται, σωματῶν καὶ σχίζων τὼς λόγως χωρὶς ἑκάστως τῶν πραγμάτων τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων. ἴδοις δέ κα οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὰν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπίνοις ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι παντᾷ, καὶ καττὰς δαμιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας, καὶ καττὰν μουσικάν. ψεῦδος δὲ οὐδὲν δέχεται ἁ τῶ ἀριθμῶ φύσις, οὐδὲ ἁρμονία· οὐ γὰρ οἰκεῖον αὐτοῖς ἐστί. τᾶς γὰρ ἀπείρω καὶ ἀνοάτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐστί. ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐμπίτνει, πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν τᾷ φύσι τὸ ψεῦδος, ἁ δ' ἀλάθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾷ τῶ ἀριθμῶ γενεᾷ.[1]

Von dem ersten Abschnitt (a) des erstern grossen Stükkes vermuthet Boeckh, dass derselbe den Anfang des philolaischen Werkes gebildet habe, da die Nachricht des Diogenes von Laerte, das Buch des Philolaus περὶ φύσεως habe nach Demetrius dem Magneten angefangen: φύσις δὲ ἐν τῷ κόσμῳ ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων καὶ ὅλος κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα, keinen Glauben verdiene. Zwar könnte man, so meint Boeckh, anzunehmen geneigt sein, dass Diogenes doch die ersten Worte erhalten habe, welche als Lehrsatz vorangestellt gewesen, und was beim Stobaeus gegeben ist (ἀνάγκα τὰ ἐόντα etc.) sei der Beweis dazu: allein wie viel schöner das Buch mit den Praemissen anfinge, welche beim Stobaeus auch ganz wie der Anfang des Buches ohne Anknüpfungswort gegeben seien, werde man gleich sehen, wenn man die Stelle betrachte: er entscheidet sich also dahin, dass Demetrios bei Diogenes nicht die ersten Worte des Buches, sondern den Hauptgedanken des Anfanges und nicht einmal diesen wörtlich, sondern aus dem Gedächtniss angeführt hatte[2]. Verstehe ich Boeckh recht, so ist seine Meinung die, dass das bei Diogenes vorkommende

[1] Ebend. c. 1 p. 8. ed. Meineke p. 2.
[2] A. a. O. p. 47.



Citat des vermeinten Anfanges der Schrift nur hervorgegangen sei aus ungenauer Erinnerung des wirklichen im Abschnitt a. enthaltenen Anfangs und diesem gegenüber ganz wegzufallen habe. In der That vermeiden wir dadurch die unschöne Wiederholung des ὁ κόσμος oder ὅλος ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα συναρμόχθη; aber dass das Voranstellen des disjunctiven Obersatzes mit ἀνάγκα u. s. w. als solches schöner sei, wird man nicht finden können. Aber Boeckh geht bei seiner Hypothese von einem Gedanken aus, der sich aus dem Wortlaut unserer Fragmente nicht nur nicht rechtfertigen, sondern sogar widerlegen lässt, dass nämlich der Verfasser des sogenannten philolaischen Werkes Wiederholungen vermieden und dass er schön geschrieben habe. In dem zuletzt beigebrachten Stücke (Θεωρεῖν etc.) z. B., dessen Stil überhaupt eine — um nicht vorgreifend mehr zu sagen — wunderliche Breite verräth, ist in den letzten Sätzen das Wort ψεῦδος viermal gebraucht. In dem Absatz d. des andern Fragments ist das ungewöhnliche poetische ὁμόφυλα dreimal gebraucht; im Absatz c. steht dicht neben einander γνῶσιν, γιγνωσκομένων, γνωσθῆμεν. Und werden nicht im Abschnitt e. selbst schon, was im Abschnitt a. so oft vorkam, die περαίνοντα καὶ ἄπειρα wiederholt? Also ästhetische Rücksichten dürfen uns nicht abhalten, Diogenes Angabe zu trauen. Dagegen ist unbestreitbar, dass der Anfang eines Buches nicht gemacht worden sein kann mit einem φύσις δέ: es liegt vielmehr der Gedanke nahe, dass vor dem φύσις δὲ etwas ausgefallen sei. Was sollte diess gewesen sein? Diogenes schreibt: τοῦτόν φησι (d. h. den Philolaus) Δημήτριος ἐν Ὁμωνύμοις πρῶτον ἐκδοῦναι τῶν Πυθαγορικῶν περὶ φύσεως, ὧν ἡ ἀρχὴ ἥδε. Wenn nun die ersten Worte dem ὧν ἡ ἀρχὴ ἥδε ähnlich gelautet hätten und als vermeintliche Verdoppelung ausgefallen wären? In der That kommt uns hier ein anderes Fragment des pseudophilolaischen Werkes entgegen, welches lautet: Ἐν ἀρχὰ πάντων[1]. So liesse sich vielleicht denken, dass bei Diogenes zu schreiben wäre: — — περὶ φύσεως, ὧν ἡ ἀρχὴ ἥδε: ἓν ἀρχὰ πάντων· φύσις δὲ ἐν τῷ κόσμῳ ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων etc. Der Verfasser hätte dann das allgemeine Princip ἓν vorausgestellt und wäre von da zu dem aus dem ἓν

[1] Iambl. ad Nikom. Theol. Arith. p. 109.

hervorgegangenen Gegensatze des περαῖνον und ἄπειρον fortgeschritten [1]. Wie dem aber auch sein möge, so lässt sich wenigstens nicht beweisen, dass der Satz mit ἀνάγκα den Anfang machte. Um nun zu diesem selbst überzugehen, so ist bekannt, dass die Pythagoreer aus den entgegengesetzten Principien des πέρας und ἄπειρον die Welt hervorgehen liessen, wie Aristoteles sagt: ἐκ τούτων γὰρ ὡς ἐνυπαρχόντων συνεστάναι καὶ πεπλάσθαι φασὶ τὴν οὐσίαν. So weit wäre also unser Fragment mit der pythagoreischen Lehre in Uebereinstimmung. Es entfernt sich aber von derselben dadurch, dass in allen den verschiedenen angeführten Stücken den Terminis ἄπειρον und περαῖνον durchaus nicht die specifisch arithmetische Bedeutung zukommt, welche sie für die Pythagoreer hatten. Diess lässt sich wenigstens aus dem Fragment b. schliessen, wo als εἴδη der Zahl das περισσὸν und das ἄρτιον, nebst dem ἀρτιοπέρισσον erscheinen, die auf diese Weise deutlich vom ἄπειρον und περαῖνον unterschieden werden. Nicht minder wird in dem Fragmente Θεωρεῖν δεῖ etc. (p. 62) das ἄπειρον oder die φύσις ἄπειρος als etwas von der Zahl Verschiedenes, ja ihr Entgegengesetztes erwähnt. So unverständlich wiederum diess Verhältniss an sich scheint, so begreiflich wird es, wenn wir uns daran erinnern, dass in dem platonischen Philebus ἄπειρον und πέρας gleichfalls in einer allgemeineren, nicht bloss arithmetischen Bedeutung gebraucht werden, unser Verfasser aber erst durch das Medium dieses Dialogs jene Begriffe bezogen hat [2]. Im Philebus ist unter dem περαῖνον die Form oder Idee, unter ἄπειρον die Materie zu verstehen, aus deren Zusammenhalt die Welt als πεπερασμένον wird: so ungefähr muss auch unser Fragmentist sich die Sache gedacht haben, wenn er sagt φύσις — wie sich versteht ist φύσις nicht im Sinne des ältern Griechisch die natura naturans, sondern der spätern κοινὴ die natura naturata — ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων, und darauf passt auch allein der übrigens schwer verständliche Vergleich mit „dem, was in den Werken stattfindet“. Ein Pythagoreer konnte sich schwerlich so aus-

[1] Vergl. Aristoxenus beim Stobaeus I, c. 1 p. 16 μονὰς μὲν οὖν ἐστιν ἀρχὴ ἀριθμοῦ, ἀριθμὸς δὲ τὸ ἐκ τῶν μονάδων πλῆθος συγκείμενον. Ganz ähnlich Moderatus ebend. p. 18. Vgl. p. 20; ferner p. 21.

[2] Vgl. Boeckh a. a. O. p. 57.

drücken; er musste immer sagen, dass die Welt (oder „Natur", um pseudophilolaisch zu reden) aus Zahlen gebildet sei, deren Elemente allerdings das Grade oder Unendliche und das Ungrade oder Begrenzende bilden.

Nehmen wir aber einmal an, dass unser Fragmentist wirklich *περαῖνον* und *ἄπειρον* im ausschliesslich arithmetischen Sinne, also pythagoreisch gefasst habe, und untersuchen wir nun, was er uns vom Wesen der Zahl mittheilt. Im Absatz b. ist davon gesagt, dass wir ohne Zahl weder denken noch erkennen: ein Gedanke, den das mit *Θεωρεῖν δεῖ* anfangende Stück dann des Breitern durchführt. Die zu Grunde liegende Vorstellung liesse sich am kürzesten wohl so ausdrücken: „die Zahl ist Erkenntnissprincip, weil sie Realprincip ist": welcher Vorstellung gegenüber wohl billig gefragt werden darf, ob die alten Pythagoreer schon eine so bestimmte Trennung des Objectiven vom Subjectiven, welche jedweder Frage nach den Bedingungen des Erkennens vorausgehen muss, erreicht hatten. Wir dürfen diese Frage für die vorsokratische Philosophie wohl überhaupt, insbesondere aber für die pythagoreische Schule verneinen, wenn Aristoteles Metaphysik L. I c. 5 und 6 den Pythagoreern die Dialectik ausdrücklich abspricht[1]. So werden wir also gegen das Fragment *Θεωρεῖν* etc., schon was dessen Inhalt anbetrifft, höchst misstrauisch sein müssen, aber die Form desselben macht es noch verdächtiger. Und zwar nach verschiedenen Gesichtspunkten. Man bemerke zunächst die Nebeneinanderstellung gleichbedeutender oder doch nahezu gleichbedeutender Worte, welche eines denkenden Schriftstellers unwürdig und zumal einem alten Pythagoreer nicht zuzutrauen ist. So die Paarung von *παντελὴς* und *παντοεργὸς* als Prädicaten der Zahl oder der Dekas; so von *ἀρχὰ* und *δύναμις*, so von *ἄδηλα* und *ἀφανῆ*, so von *γνωμονικὰ*, *ἁρμονικὰ* und *διδασκαλικὰ*, so von *ἀπορούμενον* und *ἀγνοούμενον*, so von *δύναμιν* mit *ἰσχύουσαν*, so von *ἀπείρῳ* und *ἀνοάτω* und *ἀλόγω* als Prädicaten von *φύσιος*, so von *πολέμιον* und *ἐχθρὸν* als Prädicaten zu *ψεῦδος*, endlich von *οἰκεῖον* und *σύμφυτον* zu *ἀλάθεια*. Nicht minder verdächtig sind die Uebertreibungen in den Ausdrücken, wovon ich

[1] Vgl. Zeller, Phil. d. Griechen Bd. I. Aufl. II. p. 344—346. Und einigermassen schon Gruppe, Fragm. des Archytas p. 71.

nur die Eine hervorheben will, dass die Zahl keinen Irrthum (*ψεῦδος*) zulassen soll. Dio Unterscheidung des Göttlichen, Siderischen und Menschlichen deutet auf nachplatonischen Ursprung des Fragments, der Gebrauch des Wortes *αἴσθησις* — was hat übrigens die *αἴσθησις* mit der Zahlentheorie zu schaffen? — auf nacharistotelischen. Phrasen wie *κοινωνοῦσα δύναμις, δαμιουργίαι τεχνικαὶ*; Vocabeln wie *ἀνόητον, ἀπορούμενον, ἁγεμονικόν, διδασκαλικόν, παντοεργός, θεωρεῖν* (in der aristotelischen Bedeutung des speculari), *ἀρχᾶ* als Princip im philosophischen Sinne, der wiederholte Gebrauch von *ἐσσία* (statt *οὐσία*), aus Kratylus p. 401 C gewonnen, und *εἶδος* (als species) gehören erst der spätern *κοινὴ* an, können aber nicht einem Zeitgenossen des Sokrates zugeschrieben werden.

Der dritte Absatz (c), *περὶ φύσιος καὶ ἁρμονίας* beginnend, wird von Boeckh, dem Gruppe[1] dann folgt, als ein schönes Bruchstück bezeichnet und folgendermassen übersetzt[2]: „Die Wesenheit der Dinge, welche ewig ist, gestattet nur eine göttliche und nicht menschliche Erkenntniss, ausser eben so viel, dass es nicht möglich wäre, irgend etwas Seiendes und Erkennbares, was uns nemlich jetzt erkennbar ist, zu erkennen, wenn jene Wesenheit nicht eingegangen wäre und enthalten in den entgegengesetzten Urgründen, aus welchen der Kosmos ist, dem Begrenzenden und Unbegrenzten.“ In dieser Uebersetzung, deren Sinn mir nicht deutlich geworden ist, wird das „*καὶ αὐτὰ μὲν ἁ φύσις*“ des Textes weggelassen und darauf *θείαν τε καὶ οὐκ ἀνθρωπίναν* gelesen, wogegen Meineke schreibt *αὐτὰ μόνα φύσις θεία ἐντὶ καὶ οὐκ ἀνθρωπίναν ἐνδέχεται γνῶσιν*. Also: dio ewige Wesenheit der Dinge und die Natur selbst allein ist göttlich und lässt (daher) keine menschliche Erkenntniss zu, ausser u. s. w. — eine Textesänderung, die man sich wohl gefallen lassen wird, besonders was die Verbesserung des *θείαν τε* in *θεία ἐντὶ* betrifft, da es doch zu absurd wäre, dass die Natur nur eine göttliche Erkenntniss zulassen sollte. Aber durch Meinckes Aenderung freilich wird nun die Natur selbst göttlich, welcho Standeserhöhung derselben wir uns denn wohl gefallen lassen müssen. Das Wesen der Dinge und die Natur soll nicht menschliche Erkenntniss zulassen, als unter der Bedingung,

[1] Ueber die Fragmente des Archytas p. 21.

[2] A. a. O. p. 63—64.

dass wir — so ergiebt der Schluss des Fragments — die dieser Wesenheit und Natur zu Grunde liegenden Potenzen, περαῖνον und ἄπειρον, zu Hülfe nehmen. Streng genommen heisst es also: „keinem der Dinge und der zuerkennenden Sachen ist es möglich, von uns erkannt zu werden, wenn nicht das Wesen der Dinge (doch wohl in unserer Erkenntniss) vorhanden ist". Also das Wesen der Dinge wird durch das Wesen der Dinge erkannt; und um dieses sehr eigenthümlichen, aber darum doch nicht eben tiefsinnigen Satzes willen wird von unserm Fragmentisten jene Periode gebaut, die, auch alle mögliche nachmalige Textesverderbniss in den Kauf genommen, an halsbrechender Unwegsamkeit ihres Gleichen suchen dürfte. Die Göttlichkeit der Natur aber oder der Welt (beides gebraucht der Fragmentist, wie man längst bemerkt haben wird, promiscue) auszusprechen, ist ihm wohl zuzutrauen — man vergleiche das zuerst besprochene Fragment p. 24 fgg. — das ist aber keinem Philosophen vor Plato eingefallen, welcher im Timaeus die Welt bildlich einmal so nennt, jedoch damit das Ganze derselben als einen vollendeten Organismus meint, die Idee der Welt also, nicht ihre Erscheinung, wie der Fragmentist. Dieser kommt übrigens durch seine hier so schlechthin ausgesprochene Göttlichkeit der Natur auch noch in Widerspruch mit einem früher betrachteten Stücke, worin von der Veränderlichkeit des sublunaren Theiles der Welt die Rede ist, der als ἀειπαθές, μεταβάλλον, sogar als μεταβλαστικὰ φύσις, in dem kosmologischen Fragmente aber (p. 27) als φιλομετάβολος γένεσις bezeichnet wird. Was die Gräcität des Abschnittes c. anbetrifft, so ist es wohl überflüssig zu bemerken, dass auch hier nicht nur in einzelnen Ausdrücken, wie ἐστώ, ἐνδέχεσθαι, ἀνθρωπίνα γνῶσις, sondern auch in der höchst ungeschickten Fassung des ganzen Satzes die Spuren der Unechtheit deutlich genug hervortreten.

Ehe ich zu dem nächsten Abschnitte (d) übergehe, muss ich noch auf die p. 23 angeführte Nachricht des Theon von Smyrna zurückkommen, wonach „Philolaus" gleich „Archyas" die Zehn als Vollendung der Zahl und damit der Natur, bezeichnet hat. Damit stimmt denn auch der Anfang des Fragments p. 62, wo die δύναμις der Dekas hervorgehoben twird, freilich in einer Weise, dass man nicht recht weiss

welches Lob dabei in specie der *δέκας* und welches Lob dem *ἀριθμὸς* überhaupt zukommen soll. Boeckh verbindet mit diesen beiden Sätzen ferner eine dritte Notiz des Lucian (pro lapsu in salutando § 5. Bd. I p. 751 ed. Reitz. Amsterd. 1743. 4°) welche er so anführt: *Εἰσὶ δὲ οἱ καὶ τὴν τετρακτὺν τὸ μέγιστον ὅρκον αὐτῶν (τῶν Πυθαγορείων), ἡ τὸν ἐντελῆ αὐτοῖς ἀριθμὸν ἀποτελεῖ, ἤδη καὶ ὑγείας ἀρχὴν ἐκάλεσαν, ὧν καὶ Φιλόλαός ἐστιν.* Aber auch hierin scheint sich unser Fragmentist nicht treu geblieben sein, wenn wir einer Stelle des Nikomachus Glauben schenken dürfen, in der es heisst: *Φιλόλαος δὲ μετὰ τὸ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῇ διαστὰν ἐν τετράδι ποιότητα καὶ χρῶσιν ἐπιδειξαμένης (ἐπιδεξαμένης?) τῆς φύσεως ἐν πεντάδι, ψύχωσιν δὲ ἐν ἑξάδι, νοῦν δὲ καὶ ὑγείαν καὶ τὸ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον φῶς ἐν ἑβδομάδι, μετὰ ταῦτά φησιν ἔρωτα καὶ φιλίαν καὶ μῆτιν καὶ ἐπίνοιαν ἐπ' ὀγδοάδι συμβῆναι τοῖς οὖσιν.* Denn darin ist die *ὑγεία* mit der Siebenzahl zusammengebracht, die zwar grade zwischen die Zehn und die vier fällt, aber doch wahrlich nicht mit der einen oder andern davon identificirt werden kann. Wieder heisst es in einem andern Fragment: *Πίστις δὲ μὴν ἡ δέκας καλεῖται, ὅτι κατὰ τὸν Φιλόλαον δεκάδι καὶ τοῖς αὐτῆς μορίοις περὶ τῶν ὄντων οὐ παρέργως καταλαμβανομένων* (so lese ich statt *καταλαμβανομένοις*) *πίστιν βέβαιαν ἔχομεν*[1]: „Glaube wird die Dekas genannt, weil wir nach Philolaus mittels der Dekas und deren Theile über die richtig (oder genau) aufgefassten Dinge einen festen Glauben erhalten". So steht also der „von der Zehnzahl repräsentirte Glaube" höher als *ψυχή*, *νοῦς*, *ἐπίνοια*, die gradweise sich übereinander erheben und deren Unterscheidung allein schon auf einen nacharistotelischen Ursprung hinweist. Denn die Unterscheidung von *ψυχὴ* und *νοῦς* hat Plato erst begonnen und Aristoteles hat sie weiter geführt; die *πίστις* ward durch den erstern in die Erkenntnisstheorie eingeführt und ebenso ist vor der Kategorienlehre des Letztern der Ausdruck *ποιότης*, den Plato nur einmal gebraucht p. 182 A., in so prägnanter Bedeutung nicht recht denkbar. Erinnern wir uns nun des oben angeführten Fragmentes, wo die Zehnzahl als die Vollendung der Natur gepriesen wird, und nehmen wir das jetzt Mitge-

[1] Nikomachus Theol. Arith. p. 61.

theilte dazu, wo die Dekas den Glauben repräsentirt, so wäre nach Pseudophilolaus der Glaube als das Höehste in der Welt anzusehen: ein mystisch-subjectivistischer Standpunkt, welcher dem alten Pythagoreismus nichts weniger als angemessen ist. Wir lernen aber aus allen diesen Bruchstücken wenigstens so viel, dass der Fragmentist, wenn auch auf unmethodische und widersprechende Weise, in der That die verschiedenen Erkenntnisspotenzen sich unter dem Bilde der Zahl, sagen wir als Zahlen, denkt, worin er im Allgemeinen dem pythagoreisehen Dogma folgt.

Um so mehr muss uns nun der Abschnitt, den ich mit d. bezeichnet habe, in Verwunderung setzen. So eben, im Abschnitt c, hat der Fragmentist erklärt, dass wir die Dinge dadurch erkennen, dass in ihnen das Wesen (ἁ ἑστὼ) d. h. *περαῖνον* und *ἄπειρον* vorhanden ist; jetzt erklärt er, diese *ἀρχαὶ* (ein nacharistotelischer Ausdruck so gut wie das öfters vorkommende *αἰτία*) seien einander so heterogen, dass nur mittels der Harmonie aus ihnen der *κόσμος* werde (*ἤδη ἀδύνατον ἦς κα αὐτοῖς κοσμηθῆμεν, εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο*). Daraus, weil das harmonische Verhältniss nicht bloss zwischen ungleichen und gleichen Zahlen stattfindet, geht doch hervor, dass er sich die *ἀρχαὶ* doch wieder nieht als blosse Zahlen, als blosses *ἄρτιον* und *περιττὸν*, dachte, dass ihm vielmehr, wie auch Boeckh anzunehmen scheint[1], *ἄπειρον* und *περαῖνον* im Sinne Platos das Unbestimmte des Stoffs und das Begränzende der Form sind, was weder mit dem Pythagoreismus, noch mit seinem eigenen Satze von der Harmonie stimmt. Wir mögen also die Sache ansehen, wie wir wollen, immer müssen wir annehmen, dass der Fragmentist entweder gar nicht gewusst habe, was die Harmonie sei, oder dass er sie ganz falsch angewendet habe, indem er sie auf den Zusammenhalt der Weltpotenzen, mögen diese nun pythagoreisch oder platonisch gedacht sein, bezieht. Die Tradition besagte, dass Pythagoras die Welt im Grossen und Kleinen als nach harmonischen Verhältnissen und Proportionen geordnet betrachtet habe: diesen Satz sucht unser Fragmentist freilich zu verwerthen und anzubringen, was er nun so thut, dass er die Harmonie als Band der Principien

[1] A. a. O. p. 54.

ansieht, nicht aber als das, was sie nach den Pythagoreern sein soll, als Ausdruck kosmischer und physikalischer Zahlenverhältnisse.

Allerdings kommt er wieder in dem letzten Abschnitte (e) des vorliegenden Fragments noch näher auf die Harmonie, wobei wir, wie Boeckh sich ausdrückt, die überraschende Entdeckung machen, dass er die Harmonie mit der musikalischen Octave, sonst *διὰ πασῶν* genannt, identificire. Boeckh benutzt diesen Umstand, zurückgreifend den Abschnitt d. danach zu erklären, indem er darauf aufmerksam macht, dass die Octave sich uns als das Zahlenverhältniss von 1 : 2 darstellt, und nun behauptet, „Philolaus" habe auf diese Weise die Einheit des Einen und des Verschiedenen oder Vielen symbolisirt, wenn er von der „Harmonie der Urgründe" spreche. Mich will bedünken, dass Boeckh hier dem Fragmentisten einen diesem schwerlich zuzutrauenden Gedanken beimisst. Wenn man die Worte betrachtet: *τὰ μὲν ὦν ὅμοια καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐδὲν ἐπεδέοντο, τὰ δὲ ἀνόμοια μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσοτελῆ, ἀνάγκα τὰ τοιαῦτα ἁρμονίᾳ συγκεκλεῖσθαι, εἰ μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι*; oder wenn man gar mit Boeckh die Worte des Nikomachus „*ἐστὶ γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ διχᾶ φρονεόντων σύμφρασις*"[1] für ein Bruchstück des „Philolaus" hält, so wird man sich der Ansicht nicht anschliessen können, dass dabei an das blosse Verhältniss der Octave oder an das Zahlenverhältniss von 1 : 2 gedacht werden müsse; vielmehr wird Jeder, der diese Worte liest und erwägt, dabei ganz unwillkührlich Harmonie in einem allgemeinern, nämlich in dem populären Sinne der Uebereinstimmung nehmen. Einen strengern Sinn giebt der Fragmentist der Harmonie erst da, wo er auf die musikalische Intervallenlehre kommt, ohne ihn freilich zu approfondiren, wie sich aus Boeckhs eigenen Untersuchungen ergiebt[2]. Allerdings muss aus der Theorie der Musik gar Mancherlei in den Büchern des angeblichen Philolaus gestanden haben. Diess zeigt sich in einer Aeusserung des Claudianus Mamertus de statu animae II, 3, wo es von „Philolaus" heisst: priusquam de animae substantia decernat, de mensuris, ponderibus et numeris iuxta geometricam, mu-

[1] Nikom. Arith. Theol. II p. 59. Vgl. Boeckh p. 61.

[2] A. a. O. p. 75—80.

sicam atque arithmeticam mirifice disputat, per haec omnia universum exstitisse affirmans. Denn wenn es sich auch kaum denken lässt, dass Claudianus das Werk des „Philolaus“ selbst in Händen gehabt habe, da er jene Worte durch die Bemerkung einleitet, dass „Philolaus“ „multis voluminibus de intelligendis rebus et quid quaeque significent, oppido obscure“ dissertirt habe — und wir doch als ziemlich sicher annehmen dürfen, dass das dem Philolaus zugeschriebene Werk aus nur drei Büchern bestand — so sind theils anderweitige Spuren genug vorhanden, dass wirklich in diesen Büchern viel Musikalisches enthalten war, theils dürfen wir auch die erstere Nachricht des Claudianus Mamertus darum, dass sie etwa aus zweiter Hand entlehnt ist, noch nicht bezweifeln. Es ist besonders Boethius, welcher sich in der Musik auf „Philolaus“ bezieht; ferner erwähnt seiner Vitruv[1] als eines musikalischen Harmonikers; endlich geht dasselbe aus Nikomachus hervor. Es wäre in der That interessant, unserm Fragmentisten auf diess Gebiet zu folgen, wenn nur die Angaben über seine musikalisch-harmonischen Lehren nicht so unvollkommen und vieldeutig wären. Bleibe ich daher, wie billig, hier bei der Frage stehen, ob das uns darüber Erhaltene den Stempel der Echtheit und Originalität trage, so brauche ich, wie ich denke, auf den sehr schwierigen und trotz Boeckhs dankenswerther Auseinandersetzung nicht leicht zum klaren Verständniss zu bringenden Inhalt dieser Angaben, zumal deren eigentliche Herkunft vor der Veröffentlichung der so lange vorbereiteten neuen Sammlung der griechischen Musiker doch nicht zu constatiren sein möchte, wohl nicht näher einzugehen, sondern halte mich nur daran, dass Boeckh selbst einen groben Fehler in der Theorie des Philolaus entdeckt hat[2], den er, weil er ihn dem alten Pythagoreer nicht zuschreiben mag, lieber als ein Missverständniss des Berichterstatters Boethius, dessen Angabe aber doch eine sehr bestimmte und unverdächtige ist, auffasst, denn als einen Irrthum des Fragmentisten. So weit sich aus Stobaeus', Boethius' und Nikomachus' Mittheilungen über den musikalischen Inhalt des vermeintlich philolaischen

[1] Archit. I, 1. Vgl. Boeckh p. 86.

[2] A. a. O. p. 80.

Werkes schliessen lässt, verhält es sich damit ebenso, wie mit dem übrigen Inhalt: er theilt seine Theorie der Musik, wie Vitruv[1] und besonders Nikomachus[2] bezeugen (*ἀρκεσθησόμεθα γὰρ ἑνὶ μάρτυρι — εἰ καὶ πολλοὶ τὰ ὅμοια περὶ αὐτοῦ πολλαχοῦ λέγουσι*) mit vielen Andern und weicht nur von ihnen ab, um selbständig und originell zu scheinen, auf Kosten der Consequenz und Richtigkeit. Das wenigstens ist auch hier der allgemeine Eindruck, den die von ihm vorgetragenen Lehren machen.

Fasse ich das Resultat des in diesem Abschnitt über die Fragmente Erörterten zusammen, so hat sich Folgendes ergeben. 1) Der Inhalt derselben bezeugt, dass ihr Verfasser mit den pythagoreischen Lehren zwar einigermassen bekannt war, in deren Darstellung aber einer sehr unlautern Tradition folgt und den ursprünglichen Sinn jener uns aus Aristoteles bekannten Lehren vielfach verkennt und entstellt. 2) Der Verfasser vermischt mit dem Pythagoreismus anderweitige Lehrmeinungen, welche wir mit Bestimmtheit auf Plato und Aristoteles oder noch spätere Philosophen zurückführen können. Um dieses Synkretismus willen muss er viel später gesetzt werden, als in die Zeit der alten, eigentlichen pythagoreischen Schule. 3) Insbesondere deutet auch die Sprache der Fragmente auf deren späten Ursprung, da sie, wenn auch unter dem Versteck einiger dorischer Formen und wenn auch vielleicht hie und da von den Berichterstattern alterirt, doch durchaus das Gepräge eines Zeitalters trägt, in welchem die philosophischen Termini der akademischen, peripatetischen und stoischen Schule zu einem Gemeingute zusammengeflossen waren und daher durch- und miteinander gebraucht wurden. 4) Endlich zeigen die Fragmente eine Reihe von Unklarheiten und Widersprüchen, einen Mangel an Zusammenhang und logischer Consequenz, der — auch von allem Andern abgesehen — einem von Plato mit Ehren erwähnten Philosophen nicht zuzutrauen ist, wohl aber einem späten Fälscher, der mit äusserlich aufgerafften Kenntnissen der pythagoreischen Lehre ein in verderbter Tradition über diese Dinge befangenes Publicum

[1] De archit. I, c. 1. § 17. ed. Schneider I p. 10.

[2] Harm. I p. 17.



zu täuschen wusste, ein Publicum, welches auf einem ähnlichen Standpunkt eines hohlen, aber phrasenreichen Synkretismus stand, wie er selbst.

Es bleibt nur noch der eine Punkt zu erörtern, wie unser Fragmentist dazu gekommen ist, grade die Maske des Philolaus zu seinem betrügerischen Vorhaben zu wählen. Zu diesem Behufe wird auf die Sage von der Schriftstellerei dieses Philosophen eingegangen werden müssen, dem von den spätern griechischen Litterarhistorikern die Ehre zuertheilt worden ist, zuerst die pythagoreischen Lehren niedergeschrieben zu haben, und es wird zu entscheiden sein, ob diese Ueberlieferung wirklich, wie Boeckh im Eingange seines Buches versichert, im Ganzen genommen unzweideutig sei. Diese Betrachtung erscheint um so wichtiger, als Boeckh von ihrem Resultat das Urtheil auch über die Bruchstücke abhängig macht[1].

IV.

Die erste Kunde pythagoreischer Schriftstellerei erhalten wir durch den witzigen, im Versificiren bösartiger Klatschgeschichten unerschöpflichen Sillographen Timon. Dieser sagt nämlich in oft genannten Versen, deren von Gellius erhaltener Text nicht ganz, aber doch in den Hauptsachen sicher ist, über Plato:

καὶ σύ, Πλάτων, καὶ γὰρ σὲ μαθητείης πόθος ἔσχεν
πολλῶν δ' ἀργυρίων ὀλίγην ἠλλάξαο βίβλον,
ἔνθεν ἀπαρχόμενος (ἀφορμηθεὶς) τιμαιογραφεῖν ἐδιδάχθης[2].

Wir ersehen daraus, dass schon zu Timons Zeiten die Verleumdung sich des Verhältnisses, in welchem Plato zum Pythagoreismus stand, bemächtigt hatte, und dass insbesondere die Art, wie Plato im Timaeus die Lehren jener Schule benutzt, dazu diente, ihn eines Plagiats anzuklagen: ein Beispiel unter vielen von der in der griechischen Philosophengeschichte grassirenden Sucht, wissenschaftliche Gegner

[1] A. a. O. p. 4.

[2] Ich citire nach Wachsmuth de Timone Phliasio p. 59. 60. No. XXVI (24) der Fragmente. Die Verse selbst sind uns von Gellius Noct. Att. III, 17 aufbewahrt.

anzuschwärzen und herabzuziehen; die denn auch in Verbindung mit einer Reihe anderer Umstände aus dieser Philosophengeschichte eine so unzuverlässige, meist unbrauchbare Legendensammlung gemacht hat. Wenn man annahm, dass der Pythagoreismus eine Geheimlehre gewesen sei, und Plato im Timaeus dessen Dogmen doch benutzt haben sollte — wie er sie denn zweifelsohne in diesem, wie in andern Dialogen auch, als Kenner seiner wissenschaftlichen Vorgänger benutzt hat — so lag in der That der Anlass zu jenem von Timon vielleicht mit Ausschmückung weitererzählten Gerede nahe genug. Plato muss sich heimlich für vieles Geld — also durch Bestechung — ein pythagoreisches Buch verschaffen, um daraus seinen Timaeus abzuschreiben: ein Buch, denn mündliche Mittheilungen durfte ihm doch keiner der zum Stillschweigen verpflichteten Pythagoreer zu machen wagen. So hatte die Tradition durch Timon zunächst wenigstens schon ein pythagoreisches Buch gewonnen, wenn auch noch lange nicht ein Buch des Philolaus[1]. Aber „wachsend im Gehen“ weiss sie uns bald Weiteres zu berichten. Neanthes von Cyzikus, Schüler des Philiskus, welcher einige Menschenalter nach Timon zur Zeit des Attalus I. über Weihen, mythische und mystische Dinge, auch über die Pythagoreer geschrieben hatte und zwar über diese sehr wunderliche Mittheilungen macht, weiss schon mehr[2]. Er erzählt uns, dass die Pythagoreer bis auf Philolaus und Empedocles (diese beiden waren inzwischen zu Pythagoreern geworden) ihre Lehren nicht verheimlicht hätten (*ἐκοινώνουν τῶν λόγων*); seitdem aber der letztere durch sein Gedicht sie verbreitet (*ἐδημοσίωσε*), hätte die Schule das Gesetz gemacht, keinem Dichter mehr davon Mittheilung zu machen. Darunter habe denn auch Plato gelitten, da auch dieser ausgeschlossen worden sei (*καὶ γὰρ τοῦτον κωλυθῆναι*). Mag auch in dieser Notiz des Neanthes genug des Widersinns stecken, so ist doch daraus zu ersehen,

[1] Wenn Rose a. a. O. p. 11 anzunehmen scheint, dass schon zu Timons Zeit pythagoreische Bücher, wie z. B. eben die des Pseudophilolaus, existirt hätten, so ist diess eine durch nichts zu begründende Vorstellung, welcher der Inhalt der pseudopythagoreischen Fragmente durchaus widerspricht.

[2] Diog. L. VIII. c. 55. Vgl. Meiners a. a. O. p. 232—236.

dass Philolaus, vermuthlich auf Grund seiner Erwähnung in Platos Phaedo, in der Sage bereits als Verbreiter pythagoreischer Lehren galt, und dass bei ihm und Empedocles eine Gränze der Bekanntmachung jener Philosophie gezogen ward. Andrerseits ist aus der Notiz des Neanthes zu schliessen, dass derselbe noch keine Schriftstellerei des Philolaus annahm, denn sonst wäre es doch gar zu absurd gewesen, die Verbreitung des Pythagoreismus durch die Dichtung des Empedocles so besonders hervorzuheben und grade die Mittheilung an Dichter aufhören zu lassen, zumal das Verbot dann überhaupt zu spät kam, wenn Philolaus seine angebliche Darstellung des pythagoreischen Systems schon herausgegeben hatte. Neanthes dachte sich also noch den Philolaus als Verbreiter der pythagoreischen Lehren durch mündlichen Unterricht zu Theben, wie man diess aus dem Phaedo herauslas. Gleichwohl hat Neanthes das hervorragende Verdienst, Philolaus und Plato in Bezug auf Mittheilung pythagoreischer Lehren schon mit einander in Verbindung gebracht zu haben. Das musste seine Früchte tragen; und zwar ist es Hermippus, der das dritte Stadium des Philolausmythus vertretend, diese reifen lässt.

Hermippus, dessen Bruchstücke, wie der ehrliche Meiners treffend bemerkt, grösstentheils in den ungereimtesten Fabeln bestehen, von denen er wahrscheinlich einen Theil selbst geglaubt und einen andern erfunden hat, um die einen durch die andern zu stützen[1], schrieb unter Ptolemaeus Euergetes eine grosse Geschichte des Pythagoreismus, worin Pythagoras — was dem Autor das Lob des Josephus eingebracht hat — als ein Schüler der jüdischen Weisheit erscheint, übrigens als ein Saltimbanque und Betrüger, welcher nach Art eines indischen Büssers sich hat lebendig begraben lassen und nachher ganz aufgetrocknet aus der Erde hervorgekommen sein soll, wesswegen die Leute bis zu Thränen gerührt ihn zum Vorsteher einer Mädchenschule oder eines Weiberseminars gemacht hätten (*ὥστε καὶ τὰς γυναῖκας αὐτῷ παραδοῦναι ὡς καὶ μαθησομένας τι τῶν αὐτοῦ*[2]). — Dieser Hermippus also, welchen, wie ich denke, obige Mittheilungen so genügend charakterisiren, dass ich mich jeder weiteren Qualificirung

[1] Meiners a. a. O. p. 228—229.
[2] Müller Fragmenta hist. Graec. III. p. 42.

enthalten kann, — er hat den Philolaus zum Schriftsteller erhoben, indem er sagt, es habe dieser ein Buch geschrieben, welches nach der Angabe eines Autors (*συγγραφεὺς*) Plato in Sicilien von den Verwandten desselben Philolaus für vierzig alexandrinische Minen gekauft habe, um daraus den Timaeus abzuschreiben[1]. Man erkennt sofort, wer der angezogene Autor sein soll — Timon nämlich, der Phliasier, oder ein diesen benutzender alexandrinischer Litterarhistoriker: das von ihm nur im Allgemeinen erwähnte „kleine Buch" wird hier von Hermipp dem Philolaus zuertheilt, so dass dadurch die beiden früheren Stadien, die Notiz des Timon und die Angabe des Neanthes, gewissermassen zu einer höhern Einheit zusammenwachsen. Und zwar wird nicht nur zu dem von Timon behaupteten pythagoreischen Quellenwerke des platonischen Timaeus ein Autor gefunden, auch die dafür aufgewendete Summe wird präcisirt, wenn gleich etwas unglücklich in der Münze einer Stadt, die zu Platos Zeit noch gar nicht existirte.

Nachdem so viel erreicht war, brauchte im vierten Stadium der Sage nur noch eine kleine Erweiterung hinzuzukommen, um das gewonnene Resultat zu bekräftigen. Man erhöhte die Zahl der Bücher und, was Jedermann billig finden wird, die dafür gezahlte Geldsumme. So berichtet also Diogenes: Es sagen Einige, zu denen auch Satyrus gehört, dass Plato dem Dio nach Sicilien auftrug, drei pythagoreische Bücher vom Philolaus für hundert Minen zu kaufen[2]. Die hundert Minen konnten dem Plato zu der Zeit um so leichter aufgelegt werden, als er inzwischen aus der Schatulle des Dionysius bedeutend bereichert worden war[3]. Den nächsten Anknüpfungspunkt aber für diese Form der Sage und vielleicht den Uebergang zu ihr von den frühern Erzählungen bildete wohl jener dem Plato untergeschobene Brief an Dio, worin dieser von seinem athenischen Freunde

[1] Ebend. p. 42. Vgl. Satyrus ap. Diog. III, 19. VIII, 15. Eine von Boeckh a. a. O. p. 19 gebrauchte Wendung lässt sich so verstehen, als habe Hermippus sich bei seiner Erzählung auf ein s c h o n v o r h a n d e n e s Buch des Philolaos bezogen; diess geht aber aus den Worten des Diogenes (VIII, 85) nicht hervor.

[2] Diog. Laert. B. III. c. 9.

[3] Ebend. nach Satyrus.

den Auftrag erhält, die „pythagoreischen" Bücher vom Philolaus zu kaufen. Die Briefform machte nämlich unmöglich, der ältern Tradition gemäss Plato selbst die Bücher kaufen zu lassen; man nahm also als Helfer den Dio, welcher schon in den platonischen Briefen ältern Datums figurirte, setzte aber an Stelle der Nachkommen des Philolaus zum Ersatz nun ihn selbst und machte aus einem Buche lieber deren drei.

Nach allen diesen Vorbereitungen, auf Grund einer so schön angewachsenen Legende hatte es dann wahrlich keine Schwierigkeit mehr, die Bücher selbst entstehen zu lassen. Aber wie aus obigen Anführungen erhellt, konnte man dabei von zwei verschiedenen Auffassungen der Sache geleitet werden. Man konnte den Ausdruck der Sage im letzten Stadium, „Plato kaufte die drei pythagoreischen Bücher von Philolaus", entweder so verstehen, dass man einen Andern als Philolaus, am besten natürlich den Pythagoras selbst, als deren Autor annahm und den Philolaus nur zum Verkäufer derselben stempelte, oder man machte auf Grund der Erzählung des Hermippus unsern Philolaus selbst zum Verfasser und liess dann dessen Nachkommen den Verkauf bewerkstelligen. Beide Interpretationen fanden statt, da, wie wir aus Diogenes wissen und übriggebliebene Bruchstücke ohnehin bezeugen, sowohl drei Bücher des Pythagoras als auch drei Bücher des Philolaus entstanden. Ja, ein Dritter, welcher klüger sein mochte als seine Mitbewerber im Wettkampf litterarischer Industrie, ging auf die ursprüngliche Quelle, den Schmutzpoëten Timon, zurück und interpretirte anders als die Litterarhistoriker, wie z. B. Hermippus, gethan hatten. Er schuf aus Platos Timaeus ein Buch des Philosophen Timaeus selbst, welches die Quelle jenes Dialogs vorzustellen bestimmt ist und diesen Zweck auch lange genug viel besser, als die Producte der andern Fälscher, erreicht hat.

Um aber zu den pseudophilolaischen Büchern zurückzukehren, so wird man sich Boeckhs Ansicht, dass „niemals etwas Anderes von Philolaus vorhanden gewesen oder ihm zugeschrieben worden, als jene drei Bücher" [1], sicherlich anschliessen müssen, wenngleich die Behauptung, dass die verschiedenen Bezeichnungen, unter denen sie citirt werden,

[1] Boeckh a. a. O. p. 34.

sich auf die drei Bücher einzeln genommen bezögen und unter sie vertheilt werden müssten, weniger stichhaltig sein dürfte[1]. Die drei Bücher des sogenannten Philolaus scheinen also allerdings ein zusammengehöriges Ganzes gebildet zu haben, welches den Titel „die Bacchen“ führte[2]; ob aber, wie Boeckh annimmt, die drei Bücher im Einzelnen die Ueberschriften περὶ κόσμου, περὶ φύσεως und περὶ ψυχῆς trugen, lässt sich stark bezweifeln[3]. Denn, wie schon früher bemerkt[4], braucht der Verfasser der Pseudophilolaica die Worte φύσις und κόσμος so ziemlich in einerlei Bedeutung: die φύσις, wie wir von ihm vernommen haben, ist zusammengefügt, also darunter die wirkliche, gewordene Welt, die natura naturata, wie die Scholastiker sagen, zu verstehen, nicht aber die schaffende Naturkraft oder das allgemeine Werdeprincip, was die Bedeutung des Wortes bei den ältern Griechen ist; ebenso ist ihm κόσμος der Inbegriff der gewordenen Dinge, nicht die Ordnung derselben abstract genommen; wenn also φύσις und κόσμος ziemlich synonym von ihm gebraucht werden, so ist schwerlich anzunehmen, dass die verschiedenen Bücher dieser einen Schrift durch Titel wie περὶ φύσεως und περὶ κόσμου von einander haben unterschieden werden können. Dazu laufen in der That beide Begriffe auch für das allgemeine Sprachgefühl zu sehr ineinander. Noch unwahrscheinlicher wird ferner Boeckhs Annahme, wenn wir erwägen, dass Nikomachus einmal den Philolaus „ἐν τῷ πρώτῳ φυσικῷ“ anführt[5], woraus erhellt, dass die Schrift περὶ φύσεως oder φυσικὸν oder φυσικὸς λόγος aus mehr als einem Buche bestand. Man wird daher nicht umhin können anzunehmen, dass als Ueberschrift der Bacchen die Bezeichnungen περὶ φύσεως und περὶ κόσμου promiscue gebraucht worden sind, und der Titel des Ganzen etwa gelautet habe: Φιλολάου Βάκχαι ἢ περὶ φύσεως ἤτοι κόσμου oder dergleichen; wobei dahingestellt bleibt, ob das περὶ φύσεως ἢ περὶ κόσμου ein späterer Zusatz zu dem Haupttitel Βάκχαι war oder ein ursprünglicher, vom Autor selbst

[1] Boeckh a. a. O. p. 26—28.
[2] A. a. O. p. 37.
[3] A. a. O. p. 28.
[4] Vgl. oben p. 64 u. 68.
[5] Harm. I. p. 17.

gemachter. Wenn ferner einmal vom Stobaeus eine Schrift Φιλολάου περὶ ψυχῆς angeführt wird[1], so möchte diess ebenso auf einem Missverständniss beruhen, als der von Claudianus angegebene Titel ῥυθμῶν καὶ ἀριθμῶν[2]. War nämlich in den drei Büchern des Pseudophilolaus viel von der Seele, den Zahlenverhältnissen und der Musik die Rede, so konnten leicht selbst in Handschriften abweichende Titel der angeführten Art gerathen, wie ja auch die platonischen Dialoge doppelte und selbst dreifache Ueberschriften erhielten, z. B. Φαῖδρος ἢ περὶ καλοῦ ἠθικός, oder Φίληβος ἢ περὶ ἡδονῆς ἠθικός, oder Συμπόσιον ἢ περὶ ἀγαθοῦ ἠθικός, das Aristoteles ausserdem noch als ἐρωτικοὶ λόγοι anführt[3]. So mochten in den Handschriften und in litterarischen Erwähnungen die später so berühmten Bücher des grossen Philolaus die allerverschiedensten Bezeichnungen erhalten, ohne dass eine bestimmte Vertheilung dieser Bezeichnungen auf die einzelnen Theile der Schrift statthaft ist. Was aber den Haupttitel „Βάκχαι“ anbetrifft, so braucht man davon nicht grade, wie Boeckh sagt, unangenehm überrascht zu werden: er passt vielmehr vortrefflich zum Charakter des Ganzen. Sagt Boeckh doch selbst, dass es ein mystischer Name war, welchen man dem Werke gab, weil es als ein Erzeugniss heiliger Betrachtung, geheimnissvoller Begeisterung, voll tiefen und göttlichen Sinnes, als das Orakel eines in Gottes Buche lesenden Sehers erschien! Boeckh will nicht glauben, dass „Philolaos“ selbst diesen Namen gab, sondern nimmt an, ein Anhänger habe diess gethan, wie etwa der phantastische Thrasyll, der, wie dieser von den platonischen Werken, eine Ausgabe der philolaischen Schrift besorgte und einen schönen Namen vorsetzen wollte, vielleicht nach der Aehnlichkeit der herodotischen Bücher, welche man mit den Namen der neun Musen zierte[4]. Haben wir uns überzeugt, dass der Verfasser der in Rede stehenden drei Bücher ein neupythagoreischer Fälscher war, so wird es kein Be-

[1] Ekl. Phys. c. 20, 2. p. 418. Das auf diese Weise angeführte Fragment handelt auch merkwürdiger Weise nicht von der Seele, sondern von der Welt und deren Unvergänglichkeit.

[2] De statu animae L. II c. 5.

[3] Pol. II, 4. p. 1262. 6—7.

[4] Philolaos p. 37.

denken, vielmehr alle Wahrscheinlichkeit für sich haben, ihm zuzutrauen, dass er seinem Lügengebäude ein gleissnerisches, tiefsinnig oder doch mystisch lautendes Aushängeschild vorsetzte, um eben das Product seiner litterarischen Industrie als ein Erzeugniss heiliger Betrachtung, geheimnissvoller Begeisterung u. s. w. erscheinen zu lassen. Gewiss ward dabei an Herodots Musen gedacht; dass aber grade die Bacchen als Titel gewählt wurden, geschah wohl, weil Philolaus mit Theben, der Stadt des Bacchuscultus, durch Platos Phaedo nun einmal in solidarische Verbindung gesetzt worden war, weil Dionysos und dessen Mysterien bei den Neupythagoreern überhaupt eine grosse Rolle spielen, oder vielleicht gar in Hinsicht auf den gleichfalls in Platos Phaedo vorkommenden[1], mystisch klingenden Vers: *πολλοὶ μέν ναρθηκοφόροι, βάκχοι δέ τε παῦροι.*

Mit diesem Titel der Bacchen lässt sich endlich die Notiz aus dem Fragmente des Hagiopoliten in Zusammenhang bringen, wonach Philolaus ein Buch (*πόνημά τι*) an eine Pythagoreerin adressirt haben soll, denn dass hierbei nicht an eine von den Bacchen verschiedene Schrift zu denken sei, bezeugt das Fragment selbst, welches eben den Bacchen entnommen worden ist[2].

[1] p. 69 C.
[2] Vgl. oben p. 62 Anm. 1.

NACHWORT.

Mein Geschäft ist nun vollendet, indem ich nachgewiesen zu haben glaube, 1) dass weder Plato noch Aristoteles, die der Zeit nach unmittelbar auf die Epoche des alten, echten Pythagoreismus folgenden grossen Vertreter der philosophischen Litteratur, von einer Schriftstellerei des im Phaedo angeführten Philolaus etwas wissen, dass vielmehr das gänzliche Stillschweigen des Aristoteles über diesen, wie etwa noch andere vermeintliche Schriftsteller der pythagoreischen Schule äusserst misstrauisch gegen die Annahme litterarischer Werke aus dieser Schule machen müsse; 2) dass die Fragmente des sogenannten Philolaus nach Inhalt wie Sprache in eine Zeit gehören, welche von der des wahren Philolaus durch Jahrhunderte getrennt ist, wie denn die Schrift, aus welcher sie stammen, erst im letzten Säculum vor Christi Geburt auftaucht und vermuthlich nicht viel früher gemacht worden ist; 3) dass sich die Legende von der Schriftstellerei des Philolaus aus theils unwahren, theils missverstandenen Notizen allmälig gebildet habe und zur Anfertigung der betreffenden Bücher erst die Veranlassung wurde. Diess ist das Resultat der vorliegenden Untersuchung, dem ich mir aber noch erlauben will, einige kurze Bemerkungen über die Consequenz hinzuzufügen, welche daraus, falls es als richtig anerkannt wird, gezogen werden zu müssen scheint.

Wenn die Fragmente des sogenannten Philolaus im Allgemeinen bisher als echt anerkannt wurden, so war damit das Vorhandensein oder doch ehemalige Vorhandensein von echten pythagoreischen Büchern zugleich anerkannt. Muss nun die Authenticität dieser Fragmente und damit die Schriftstellerei des Philolaus fallen, so wird umgekehrt die Frage aufs Neue hervortreten, ob es denn überhaupt jemals eine altpythagoreische Litteratur gab? Die Beantwortung dieser

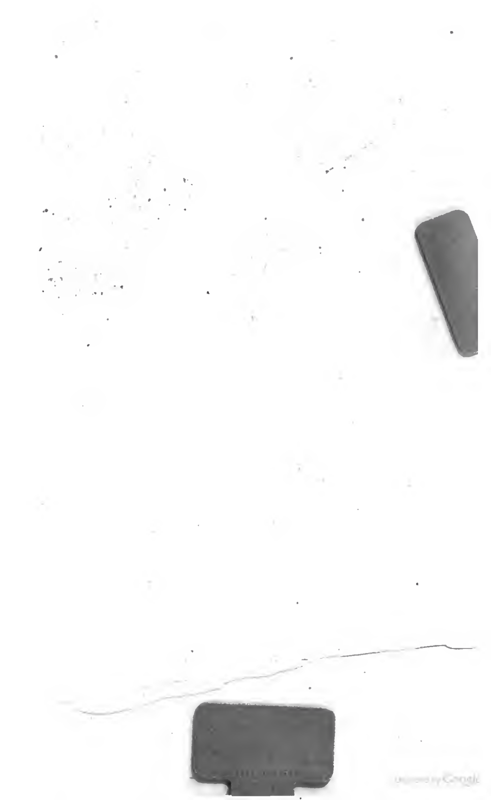
Frage wird nicht schwer sein, sobald man sich erinnert, was ich oben über Aristoteles' Stellung zum Pythagoreismus sagte; und wenn Philolaus der älteste, erste, ja der einzige Schriftsteller dieser Schule gewesen sein soll, so liegt, denke ich, der Schluss nahe, jene Frage einfach zu verneinen, zumal auch die übrigen Schriftenreste angeblicher Pythagoreer oder gar des Pythagoras selbst den breiten Stempel ihres Bastardursprungs tragen. Es gab also aller Wahrscheinlichkeit nach gar keine, es gab niemals irgend welche Bücher alter Pythagoreer: die Tradition dieser Schule war eine mündliche, ganz dem dorischen Charakter derselben entsprechend, wobei jedoch die vielbehauptete Geheimnisskrämerei der Pythagoreer durchaus nicht angenommen zu werden braucht. Vielmehr zeigen Dichter wie Empedocles und Pindar, Philosophen wie Alcmaeon, Archytas, später Plato und Aristoteles, dass man sehr wohl die Dogmen jener Schule erfahren konnte, ohne ihr grade anzugehören. Und wissen wir denn etwa so sicher, dass Philolaus selbst ein Pythagoreer war? Nachdem dann der alte, echte, wirkliche Pythagoreismus — vermuthlich schon zur Zeit des Aristoteles — erloschen war (im eigentlichen Griechenland fasste er niemals Wurzel), kam, durch Jahrhunderte, mindestens durch zwei Jahrhunderte von ihm getrennt, beim Wiederaufleben des Positivismus eine neupythagoreische Litteratur empor, welche — vermuthlich im Anschluss an vorausgehende poëtische Unterschiebungen, wie der schon dem Chrysippus bekannten *Χρυσᾶ ἔπη* (Gellius 6, 2) — einem Zeitbedürfniss entsprach und höchst wahrscheinlich der Aussicht auf einen, durch den Verkauf der pseudopythagoreischen Bücher zu erzielenden Geldgewinn ihr Entstehen verdankte. Möglich geworden war diese ganze neu- oder pseudopythagoreische Schriftstellerei durch die inzwischen lawinenartig angewachsene litterarhistorische Legende über diese Schule und deren Vertreter. Diese untergeschobenen Bücher geben nun den Pythagoreismus, wie man an der Probe der Pseudophilolaica sattsam erkennen kann, nichts weniger als unverfälscht, sie geben ihn in inniger Verquickung mit platonischen, oberflächlich besonders aus dem Timaeus und Philebus abgeschöpften Lehren mit Hinzuziehung peripatetischer und stoischer, sowie noch ander-

weitiger Dogmen, die in das allgemeine Zeitbewusstsein oder in die gewöhnliche Schulwissenschaft als integrirende Bestandtheile übergegangen waren und daher gleichsam selbstverständlich in den Inhalt der neupythagoreischen Schriften mit hineingezogen wurden. Für uns nun bleibt die Quelle der Erkenntniss des echten Pythagoreismus fast allein Aristoteles, mit Hinzunahme höchstens der von dessen unmittelbaren Nachfolgern, wie Aristoxenus, gegebenen Nachrichten, denn was Plato anbetrifft, so darf man nie vergessen, dass derselbe das Pythagoreische überall durch sein eigenes Denken hat hindurchgehen lassen, und dadurch so eigenthümlich gefärbt, verändert, fortgebildet hat, als den Sokratismus auch. Wie der platonische Sokrates, welcher die Ideenlehre empfiehlt und die Republik vorträgt, einen zum Platonismus fortgebildeten Sokratismus vertritt, so hat, sage ich, Plato die Dogmen der pythagoreischen Schule mit lebendiger Selbständigkeit gleichfalls in eine neue, höhere Form gebracht, um sie den Zwecken und Bedürfnissen seines eigenen Systems gemäss zu verwerthen. Wenn ihm nun nichtsdestoweniger die Ehre widerfahren ist, von den späteren Fälschern als Gewährsmann des alten Pythagoreismus angesehen und benutzt zu werden, so erschwert diess Verhältniss zwar die Erkenntniss des Letztern, erleichtert dafür jedoch andrerseits die Verurtheilung der Ersteren, deren Betrug grade mittels des von ihnen gewählten Mittels um so sicherer entlarvt wird.

REGISTER.

Druck von Carl Georgi in Bonn.






BIBLIOTECA